Andrés Medina

en las Cuatro Esquinas, en el Centro

Universidad Nacional
Autónoma de México
Instituto de Investigaciones
Antropológicas

en las Cuatro Esquinas, en el Centro

Etnografía de la cosmovisión mesoamericana

Andrés Medina

en las Cuatro Esquinas, en el Centro

Etnografía de la cosmovisión mesoamericana

Universidad Nacional
Autónoma de México
Instituto de Investigaciones
Antropológicas

Diseño de portada: Martha González
Fotografía de portada: Andrés Medina,
Carnaval en Kul'ak'tik, **Tenejapa, Chiapas, 1961.**
Textil: Bordado de San Felipe de Santiago,
Municipio de Villa de Allende, Edo. de México
Primera edición: 2000
© 2000, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.

Instituto de Investigaciones Antropológicas

ISBN 968-36-8433-5

D.R. Derechos reservados conforme a la ley
Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS **9**

PREÁMBULO **11**

PRIMERA PARTE
LA ETNOGRAFÍA **21**

Introducción **21**

La etnografía en México **25**

Algunos antecedentes **29**

La Revolución Mexicana **43**

La etnografía culturalista **55**

La nueva polifonía etnográfica **65**

Las tensiones **72**

Los meandros **84**

SEGUNDA PARTE
LA COSMOVISIÓN MESOAMERICANA **99**

Antecedentes **99**

La etnología francesa **100**

La tradición culturalista **108**

Robert Redfield y la cosmovisión **112**

La etnografía chiapaneca **120**

Los peligros del alma **124**

Las Monografías del archipiélago **136**

Las **Grundformen** *de la cosmovisión* **177**

La discusión teológica **196**

La perspectiva culturalista **211**

La perspectiva etnológica **215**

Cosmovisión y cuerpo humano **217**

Rituales agrícolas y cosmovisión **259**

La mesoamericanística **283**

La mitad del mundo: la cosmovisión otomí **285**

TERCERA PARTE
REFLEXIONES FINALES **303**

BIBLIOGRAFÍA **331**

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo de investigación es el resultado de una apretada trama de relaciones, de influencias y de circunstancias. Aquí caben las enseñanzas de mis maestros en la etapa formativa y de las discusiones con mis condiscípulos en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de donde procede fundamentalmente mi orientación y los diversos intereses que la componen. Debo, por tanto, mencionar a Barbro Dahlgren, a Wigberto Jiménez Moreno, y a Roberto Weitlaner, así como a Evangelina Arana y Mauricio Swadesh. Aun cuando fui alumno de Juan Comas en el curso introductorio de Antropología Física, la influencia mayor que recibí fue estando ya en la antigua Sección de Antropología del Instituto de Investigaciones Antropológicas, donde era el jefe.

De mis amigos discutidores debo mucho a aquellos con quienes compartí el grato ambiente de la calle de Moneda, como Walter Hope, Gabriel Moedano y José de Jesús Montoya; así como a aquellos otros con quienes compartí la intensa experiencia chiapaneca, como Marcelo Díaz de Salas, Esther Hermitte, Nick Hopkins y John Hotchkiss.

En Chicago recibí el apoyo y amistad de Norman McQuown, de los amigos Hebe y Héctor Grandoso, de Lucho Faura, de Loise Bisek, que mucho influyeron para obtener una experiencia que me ha sido básica posteriormente.

En mi breve paso por el Instituto Indigenista Interamericano me beneficié con la amistad de Alejandro Marroquín y de Demetrio Sodi, con quienes compartí diversas experiencias gratificantes que me permitieron comenzar a conocer la experiencia centroamericana.

De mi centro de trabajo, el Instituto de Investigaciones Antropológicas, en el que llevo laborando 27 años, he disfrutado de largos diálogos con mis compañeros, sobre todo con Juan José Rendón, Otto Shumman, Alfredo López Austin, Carlos Serrano, Yolanda Las-

tra, y últimamente con Héctor Cisneros y Margarita Fuentes, aunque de hecho de todos los miembros del Instituto he recibido enseñanzas y ejemplos en la cotidianidad del trabajo y en las reuniones colectivas (académicas, festivas, sindicales, circunstanciales, etcétera).

El último reducto de la reflexión, del transitar por los vericuetos y catástrofes de nuestra monstruosa y querida ciudad, es el círculo interno de la familia y de los amigos cercanos; a ellos debo sobre todo el aliento para vivir y divagar en los senderos inesperados de la dispersión, de la amistad y de la pasión. En primer lugar mi compañera, Beatriz Albores, que ha puesto su amor y su inteligencia para construir con alegría nuestra vida familiar, y a nuestro hijo, Andrés Alux, cuyas inquietudes nos han sido altamente instructivas; pero también están aquí amigos queridos como Johanna Broda, Stella Quan, Carlos García Mora y sobre todo la palabra densa de Gena Riccio.

Todos ellos han contribuido de una u otra forma a motivarme y a perseguir mis inquietudes intelectuales y vitales; me doy cuenta que dejo a muchas otras personas fuera de mi listado, a ellas les ruego disculpen mis olvidos, a todos por igual les agradezco los gestos y los apoyos que hicieron posible el esfuerzo cristalizado en este trabajo, del que, finalmente, yo soy el único responsable.

PREÁMBULO

La etnografía ha sido uno de los más expresivos campos de investigación en los que es posible apreciar la riqueza y la originalidad de la antropología mexicana; con una presencia antigua en la cultura nacional, sus vicisitudes reflejan momentos álgidos y de esplendor, así como también en su propio desarrollo técnico y temático muestra los nuevos desarrollos teóricos, las exigencias que le impone la discusión de los problemas nacionales, e incluso contiene anhelos y utopías que han alimentado esfuerzos novedosos y propuestas sugerentes. Desde la etnografía podemos obtener una perspectiva interesante de la antropología mexicana, particularmente si nos interesa seguir su proceso histórico, es decir sus momentos fundacionales, las etapas más importantes de su crecimiento e incluso sus momentos de crisis.

En este libro intento mostrar el desarrollo teórico de la antropología mexicana desde el punto de vista de la etnografía, incluso encuentro que el seguimiento cuidadoso de la discusión teórica y de los grandes virajes expresados en los tópicos nuevos nos permite reconocer el momento en que se configura una antropología mexicana propiamente, con una comunidad científica bien definida y con un paradigma propio, lo que a su vez nos ofrece un punto de referencia para entonces apreciar sus antecedentes y reconocer el lugar que corresponde al nutrido grupo de sus precursores.

Asimismo, la definición del momento fundacional y de su consolidación como un miembro importante de la más amplia comunidad científica mexicana da pie a especular sobre los nuevos rumbos que toma de frente al tercer milenio, particularmente porque su relasción estrecha con esa parte considerable de la nación mexicana que constituyen los pueblos indios y con las especificidades de la cultura nacional, la articulan a uno de los grandes temas contemporáneos de la sociedad mexicana, el del reconocimiento de los derechos históricos y políticos de los pueblos indios; con lo cual se alude tanto a la

refundación de la nación como a la necesidad de elaborar, como parte del proceso de democratización y de reforma del Estado, una nueva Carta Magna.

Los dos ejes que organizan los datos y los diversos análisis realizados en este libro son, por una parte el de la etnografía, en lo que se refiere a su desarrollo teórico y a sus trabajos más sobresalientes; por la otra, el de los estudios acerca de la cosmovisión mesoamericana, en donde observo de cerca la manera en que se configura el campo teórico, la definición de sus obras representativas, el manejo de conceptos y de métodos exclusivos; sus propuestas más representativas y originales.

Para llegar a estos temas, que me parecen fundamentales para entender la antropología mexicana contemporánea y apreciar las características que le dan su fisonomía propia, me referiré a mi propia experiencia profesional y a las inquietudes recogidas durante mi época estudiantil. Formado en los años de florecimiento de la antropología mexicana, cuando la ENAH estaba en el mismo edificio que el Museo Nacional, el viejo Palacio de la Moneda, recibí la instrucción de la etnografía de Roberto Weitlaner y de Barbro Dahlgren, incluso trabajé como ayudante del primero, al ingresar a la Dirección de Investigaciones Antropológicas, del INAH, en 1959.

Aunque la experiencia más importante y decisiva en la definición de mis intereses profesionales fue la que viví como colaborador en el proyecto Man-in-Nature del Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago que se desarrolla en los Altos de Chiapas, en el que participé, en 1958, como recolector de materiales lingüísticos, y en 1961, ya como etnógrafo dedicado a estudiar las relaciones de parentesco en una comunidad tzeltal, Tenejapa, con cuyos resultados preparé mi informe final y la tesis con la que me gradué como etnólogo.

También tuve la oportunidad de participar en el trabajo de recolección etnográfica y de organización museográfica del Museo Nacional de Antropología desde mediados de 1963 hasta su inauguración en 1964.Como asesor adjunto de la sala de etnografía maya de las tierras altas me integré al equipo dirigido por Isabel Marín, la responsable de la sala, en el que también estaban, entre otros, Constantino Lameiras y Guillermo Zapfe. En uno de los recorridos que hice por la Sierra Madre de Chiapas, al que me acompañó el fotógrafo Juan

Guzmán, excelente viajero lleno de historias, fué que encontré a hablantes de motozintleco, lengua que se creía desaparecida, lo que reporté tanto a Mauricio Swadesh, mi maestro de lingüística, como a Norman MacQuown, director del proyecto de la Universidad de Chicago en Chiapas y especialista en el estudio de las lenguas mayas.

Estas experiencias me permitieron, más que ver de cerca, vivir la experiencia del trabajo etnográfico, tanto por la realización de trabajo de campo, como por la preparación de diferentes informes y la recolección de material para los nuevos acervos de la Sección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología. Sin embargo, lo que me llevó a tomar distancia y abrir una perspectiva llena de preguntas y de dudas fueron dos situaciones particularmente significativas para mi vida; por una parte una estancia de dos años y medio en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago; por la otra, a partir del movimiento de 1968 y a lo largo de los años setenta, la violenta reacción crítica hacia la antropología funcionalista y culturalista, en la que yo me había formado.

A partir de esos acontecimientos comencé a explorar el proceso de formación de la antropología mexicana, de sus relaciones con la política indigenista y con el nacionalismo gubernamental; sin perder de vista el desarrollo de la antropología de los países centrales, particularmente de Estados Unidos, que había visto de cerca. Advertí entonces la importancia del movimiento indígena y de la discusión acerca de la cuestión étnico-nacional; y junto con otros colegas participé en el movimiento de crítica al indigenismo.

Por otro lado, comencé a reconocer la existencia de una tradición radical en la antropología mexicana y a advertir la ignorancia, en la propia comunidad científica, de sus protagonistas, así como de sus obras. La vía para apreciar sus esfuerzos, sus contribuciones y su papel en el desarrollo de la antropología mexicana fue el de la etnografía, es decir, el situar en su tiempo y en las condiciones vigentes la tarea de registrar en textos su experiencia de campo; esto abría un enorme campo de investigaciones, pues hasta ahora lo que conocemos son gruesas caracterizaciones y estereotipos que ocultan la riqueza y versatilidad de sus trabajos. Es necesario releer y repensar lo que conocemos de autores como Miguel Othón de Mendizábal, o Alfonso Fabila, e incluso ver con otros ojos la etnografía hecha por Manuel Gamio y Moisés Sáenz.

Por el camino de repensar la historia de la antropología mexicana fue que me encontré de nuevo con la etnografía, pues advertí que muchos de los problemas reconocidos en el campo del movimiento indígena y de la política indigenista, e incluso cuestiones como las relativas a la identidad étnica y a las características de las culturas y las lenguas indias en el marco de la sociedad nacional, tenían en la etnografía un campo de prueba, de confrontación con la realidad.

Debo apuntar otra experiencia que me acercó al conocimiento de la cultura de los pueblos indios desde una perspectiva diferente, fue la estancia como investigador y profesor en la Academia de Educación Indígena de la Universidad Pedagógica Nacional durante 1992, a propósito de mi año sabático. Mi trabajo consistió en dos actividades principales: por una parte tenía que diseñar un proyecto de investigación para el entrenamiento de profesores y alumnos, con el cual se organizaría el posgrado en educación indígena; por la otra debía impartir cursos a los alumnos de la licenciatura, quienes eran maestros bilingües con cierta experiencia profesional y sindical. El conocer sus problemas, sus puntos de vista, e incluso el conversar con ellos me conmovió; ellos son parte de una dirigencia que está cada vez más activa en el movimiento indio nacional.

Y como parte de las actividades docentes y de investigación realicé una temporada de campo en la Montaña de Guerrero, en donde conocí de cerca el trabajo de los maestros bilingües y las difíciles condiciones en que se desenvuelven; pero sobre todo aprecié su articulación con las autoridades tradicionales. Un recorrido breve por los pueblos tlapanecos me hizo sentir la necesidad urgente de desarrollar trabajo etnográfico.

Finalmente, debo dar fe de la influencia recibida a través de la amistad y el diálogo académico con tres destacados investigadores. Desde los años en que hacía su trabajo de campo entre los otomíes conocí a Jacques Galinier, leí su obra etnográfica, pero sobre todo conversamos sobre algunas de sus inquietudes, las que adquirieron cuerpo y significado pleno en su obra, ya clásica, La mitad del mundo. Me impactó la calidad de su etnografía y percibí la trascendencia con la que afectaría las investigaciones mexicanas; creo que todavía estamos bajo los efectos del asombro y no pasamos a la discusión crítica de sus aportes.

Por otro lado, he tenido la suerte de compartir centro de trabajo con Alfredo López Austin y de verlo metido de lleno en sus investigaciones, de oír sus comentarios críticos y sus eruditas, y amenas disertaciones; junto con otros compañeros celebramos la aparición de su clásico Cuerpo humano e ideología, y nos dimos a la tarea de leerlo con fruición. Sin embargo yo no tenía los elementos para apreciar su trascendencia para la etnografía, a pesar de la importancia que otorga en sus reflexiones y propuestas al dato etnográfico; no fue sino hasta cuando conocí del diálogo que tenía con los estudiosos italianos que comencé a advertir la riqueza de sus propuestas, en términos de sus implicaciones teóricas y metodológicas. No cabe duda que sus trabajos han contribuido decisivamente a configurar el campo de la cosmovisión en la etnografía, como lo trataré de mostrar en el cuerpo de este texto; pero sobre todo reconozco en su trabajo el esfuerzo de articular sus propuestas con el marco general de los estudios mesoamericanos, lo que le ha permitido un diálogo intenso con arqueólogos e historiadores y le ha dotado de una aguda sensibilidad para el dato etnográfico.

Quien me acercó a la Cuenca de México y me enseñó la tremenda importancia histórica y etnográfica que significa la ocupación continua por tres milenios para la cultura contemporánea, fue Johanna Broda, etnóloga austriaca ya asentada entre nosotros y parte de la comunidad de antropólogos e historiadores del México Antiguo. Pude acompañar a Broda en algunos de sus recorridos por las zonas arqueológicas de la Cuenca de México; con asombro descubrí las construcciones en el cerro Zacatépetl y las máquetas del Cerro del Judío, y mayor sorpresa me produjo conocer los referentes arqueoastronómicos establecidos de muy antiguo y que inciden hasta nuestros días en muchos aspectos de la cultura de los habitantes de la ciudad de México.

Con Johanna Broda vi la continuidad en los rituales relacionados con los cerros y con los ciclos agrícolas, advertí asimismo el denso contenido mesoamericano de fiestas y rituales en los que los propios portadores y partícipes no parecen tener cabal conciencia. Tal vez el aspecto que más me impactó, en el campo de la etnogrfía, fue el de la importancia de las actividades y del ceremonial agrícola en torno al maíz para el mantenimiento de una cosmovisión de profunda raíz mesoamericana.

Con estas poderosas presencias, con quienes comparto entrañables vínculos amistosos, fue que decidí preparar una investigación de largo plazo para iniciar una etnografía de la cuenca de México. Fue una sorpresa mayúscula descubrir que la parte menos estudiada por la etnografía es precisamente la cuenca de México, ni siquiera los reconocidos pueblos tradicionales del sur, como Xochimilco y Milpa Alta, ni los sobrevivientes del señorío Acolhua, habían sido objeto de una investigación etnográfica amplia; es más, ni siquiera tenemos una primera regionalización que nos permita organizar el trabajo.

Así fue como me propuse hacer un planteamiento general para llevar a cabo investigaciones etnográficas en la cuenca de México; por mi experiencia previa y por la importancia teórica del tema de la cosmovisión, consideré que un buen punto de partida sería el estudio de los ciclos festivos y de los ciclos relacionados con el trabajo agrícola, los cuales tienen como núcleo organizativo la estructura de cargos, uno de los más importantes tópicos de la etnografía mesoamericanista.

El proyecto se organizó en tres partes, en cuanto a la fase preparatoria y de justificación. Por una parte había que ponderar el estado del arte en relación con el sistema de cargos en México; mi intención no era seguir puntualmente el desarrollo teórico del tema, sino entender el punto en que se estaba en la discusión. Mi hipótesis es que a través de los ciclos rituales organizados por los miembros de las jerarquías político-religiosas es posible acceder a la cosmovisión, lo que hace precisamente Galinier, aunque él otorga una mayor importancia a los rituales terapéuticos, por su más cercana relación con el cuerpo.

Elaboré una parte de mis datos, descubriendo en el proceso la poca atención dada por la antropología política a este tópico, no obstante que era un espacio privilegiado para reconocer las formas de poder articuladas a concepciones de raíz mesoamericana y medieval. Toda la discusión actual acerca de la autonomía, del poder local y de las formas propias de gobierno tiene una densa incidencia en este tema que, sin embargo, apenas comienza a ser considerada. La complejidad teórica y la amplitud del tópico me llevaron a suspender la investigación, no obstante que ya parecía haber reunido el conjunto de trabajos principales, pero la importancia de las implicaciones para la discusión política actual exigen un rigor y una prudencia tales que decidí continuar con las tareas generales del proyecto original.

Pasé entonces a recoger datos para tener una idea de cómo estaba la discusión en la etnografía mesoamericanista sobre la visión del mundo; aparentemente había pocos trabajos. No obstante pronto me vi enfrentado a un cúmulo inesperado de investigaciones, sobre todo las monografías existentes eran parte de un diálogo con otros especialistas sobre cuestiones específicas, que si bien no aludían a la cosmovisión, sí la implicaban y había que referirse a ellos. Un primer esfuerzo de síntesis, con el fin de preparar un ensayo corto, que será publicado en un libro coordinado por Félix Báez-Jorge y la propia Broda, me dejó casi atónito por el volumen de los datos y lo interesante de todo el proceso de configuración del campo teórico. El ensayo no sólo no fue corto, sino que me obligó a centrarme en él para realizar este trabajo, cuyas dimensiones expresan elocuentemente el tamaño de la empresa en que, sin saberlo, me estaba metiendo, y de la que no acabo de salir, pues queda pendiente la tercera parte del proyecto original.

Tal tercera parte está dedicada a ofrecer una visión histórica de los pueblos de la cuenca de México, no tanto para resumir las enormes investigaciones arqueológicas, sino más bien con el ánimo de hacer una lectura desde la etnografía. La parte más breve en este tópico fue la de recorrer la información etnográfica, notablemente pobre en una primera pasada. Sin embargo, dos cuestiones me atraen para su seguimiento; una es la posibilidad de ver el proceso histórico como un drama en la disputa por el control de la región desde los tiempos más remotos; la otra es la de reconocer en ello, a partir de la etnografía, la mirada de los propios habitantes de la Cuenca.

Hay todavía algo más que me parece sugerente: el hecho de que mientras desde la perspectiva de la etnografía mesoamericanista la cultura de los pueblos antiguos sigue viva, aunque ciertamente con grados diversos de camuflaje, sus portadores escasamente están enterados de ello, hay mucho en el inconsciente sobre la cultura mesoamericana, como se advierte en las grandes fiestas tradicionales, como la de la Santa Cruz y la de los Muertos, y en los rituales de los sistemas de cargos, en los que la respuesta a las pesquisas del etnógrafo es la ya conocida de «la costumbre». Sin embargo, este tópico tendrá que esperar todavía.

Así que no me queda sino describir esquemáticamente la estructura de este libro; aunque antes debo hacer varias puntualizaciones

de carácter metodológico para precisar la orientación de mi planteamiento. En primer lugar, al referirme a la cosmovisión en la etnografía mexicana me he ceñido fundamentalmente a aquellos trabajos que explícitamente se sitúan en tal perspectiva, si bien a partir de los temas involucrados he acudido a otros autores que permiten comparaciones sugerentes, tal es el libro de Lenkersdorf cuyo planteamiento me lleva a confrontarlo con el de Maurer, por ejemplo.

En segundo lugar, cuando aludo a la cosmovisión mesoamericana en sentido estricto me refiero a aquellas características en las cuales podemos reconocer una continuidad con lo que conocemos de las sociedades y culturas del siglo XVI. Aquí hay dos cuestiones que por el momento soslayamos pero que implican problemas medulares; la primera es la relativa a si podemos considerar la existencia de una sola cosmovisión para todos los pueblos mesoamericanos, o de un modelo con variantes regionales; la segunda es si esa misma intención de partir de un modelo general para los datos de la etnografía no nos impide reconocer variedades y diferencias de muy antiguo origen, así como desarrollos diversos en el marco de la sociedad colonial. Me parece que el punto de partida es efectivamente el de considerar un solo modelo para el siglo XVI y para los pueblos contemporáneos; sin embargo, creo que la diversidad actual puede darnos pistas para reconocer variantes regionales y abrir entonces problemas significativos para reconocer procesos históricos de largo alcance.

En tercer lugar, me he limitado al marco de lo nacional para considerar los trabajos etnográficos sobre la cosmovisión mesoamericana; la razón es algo más que el pragmatismo, pues resulta evidente que no podemos considerar a los pueblos indios como una especie de fósiles o de sociedades estáticas que han mantenido sus características culturales anteriores al proceso de colonización europea; la configuración de la nación es un proceso que involucra al conjunto de los pueblos que componen tanto la Nueva España como la sociedad del periodo nacional. Cada segmento de la nación expresa a su manera el proceso histórico de configuración nacional, el reconocer la formas particulares en que esto sucede es uno de los temas de la etnología y de la historia.

El énfasis en lo nacional también me parece fundamental para una antropología excéntrica como la mexicana, es decir distante de la perspectiva colonial; como se verá en la Primera Parte, en la et-

nografía mesoamericanista hecha por los países centrales con una intención hegemónica no se toma en cuenta el hecho nacional, sencillamente se enfatiza la cultura mesoamericana y se generaliza desde este punto de vista.

El ejemplo más dramático en este sentido es la tradición de estudios mayenses en la que tanto arqueólogos como etnólogos ven continuidades históricas pero no el peso que impone la formación de los estados nacionales; simplemente se hacen comparaciones entre los datos de la arqueología maya y los de la etnografía mayense. Sin embargo, una comparación somera entre los pueblos mayas de Chiapas y los de Guatemala expresa contundentemente experiencias históricas que les afectan diferencialmente, como es el caso de la reforma agraria cardenista para los pueblos mexicanos y los treinta años de guerrillas para los guatemaltecos.

El libro se organiza en dos grandes partes. La primera parte se dedica a describir el desarrollo de la etnografía mexicana y a explorar sus características fundamentales; hay aquí un interés de fondo que tiene que ver con la búsqueda de la especificidad de la antropología mexicana. Una buena parte del impulso para la realización de investigaciones etnográficas surge de intereses políticos e ideológicos procedentes de los proyectos de nación en disputa desde el siglo XVIII, en que emerge un poderoso y bien articulado patriotismo criollo; la Revolución Mexicana otorga también un fuerte impulso a la etnografía e introduce la noción de responsabilidad social frente a los pueblos indios. En este movimiento emerge la comunidad antropológica mexicana como una estructura institucional con su propio paradigma.

La noción de compromiso social lleva, en los años setenta, a una crítica intensa hacia las formas paternalistas y autoritarias de la política indigenista, y con ello implica un poderoso condicionante para el trabajo de campo y para la producción etnográfica. Esto remite a una cuestión de fondo, la de mirar y establecer una relación específica de compromiso con los pueblos en que estudian; y todo ello conduce a una forma distinta de conocer ¿No implica todo esto consideraciones de índole epistemológica? Paradójicamente, la emergencia de un movimiento indio y de una dirigencia integrada por profesionales, entre ellos antropólogos, transforma la práctica etnográfica y parece conducirla a una situación de diálogo y de expresión de diferentes voces.

La segunda parte es el meollo del trabajo, en ella se describe la configuración del campo teórico y se distinguen las diferentes etapas por la que ha pasado la discusión así como las tendencias teóricas que se han definido. Es decir, es tanto un recuento de una discusión teórica como una perspectiva que está atenta al desarrollo histórico de la misma, con lo que intento aportar los datos que nos permitan reconocer las condiciones de producción etnográfica y los diferentes énfasis teóricos.

La tercera parte se compone de una serie de señalamientos y de reflexiones sobre las dos partes anteriores; no estoy seguro de que pueda hablarse de conclusiones, pues la abundante información y los vastos problemas implicados requieren de un tratamiento global que rebasaría con mucho el espacio correspondiente a un cierre. En sentido estricto pienso que el planteamiento abre muchas preguntas y que más que concluir se trata de hacer breves señalamientos que sugieren la riqueza y trascendencia del tema de la cosmovisión, creo que las discusiones más sustanciosas están por venir, a partir de datos de campo que indudablemente nos aportarán nuevas luces y nos llevarán a reflexiones documentadas y a propuestas teóricas ciertamente sólidas. Este libro es, pues, un esfuerzo de exploración tanto de un tema de importancia crucial para la etnografía como del desarrollo de una tradición académica en plena efervescencia y cambio, como es la que define a la antropología mexicana.

En una Ciudad Universitaria sitiada, el mes de octubre de 1999.

PRIMERA PARTE

LA ETNOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

En la base misma de la etnografía, como punto de arranque en el que funda su especificidad y sus diversas implicaciones epistemológicas, encontramos la percepción del Otro y la descripción de sus diferencias percibidas. Èsta es, evidentemente, una característica universal a partir de la cual se desarrolla una metodología que conduce a las complejidades técnicas, y ahora epistemológicas, de la observación participante y de lo que constituye el eje de la investigación etnográfica contemporánea, el trabajo de campo.

Con una perspectiva muy general podemos reconocer tres grandes etapas en la historia de la etnografía. En primer lugar, la que corresponde a su prehistoria, expresada en los textos escritos por viajeros, cronistas, misioneros, funcionarios coloniales y otro tipo de observadores, en los que se registra el asombro que genera la confrontación con pueblos y culturas diferentes a la propia, además de otras exigencias de orden administrativo, religioso, político y militar. El marco histórico más importante en el que estas experiencias son generadas es el de la expansión colonial de los países europeos, las cuales adquieren un estatuto científico en el siglo XVIII con el movimiento filosófico y cultural de la Ilustración, cuando se establecen las bases de las que surgirán las ciencias sociales y la antropología.

La segunda etapa está señalada con precisión por dos textos de Bronislaw Malinowski, *Argonautas del Pacífico Occidental,* **publicado originalmente en 1922, en el que prácticamente funda de una manera explícita la metodología del trabajo de campo, como la base empírica de la teoría antropológica, y con ello la figura del antropólogo profesional que desarrolla una estrategia apoyada por los más diversos recursos técnicos para observar, registrar y organizar sus datos. Cuando se publica, póstumamente (1967), el diario de campo que**

Malinowski llevaba durante su investigación en las islas Trobriand, que contiene datos, reflexiones y expresiones crudas producidas por el tedio y la frustración, está iniciándose una discusión en los países que desarrollan las teorías dominantes en la antropología, en la que se cuestionan las bases epistemológicas que sustentan la pretendida objetividad de las investigaciones etnográficas y todo el trasfondo positivista en que se apoyan. Es en este largo momento cuando se consolida la antropología como un campo reconocidamente científico y resalta el papel fundamental de la etnografía como una práctica por la que se definen los datos y los tópicos de la investigación empírica.

La tercera etapa, en la que se exploran muy diversos caminos distantes del cientificismo anterior, es la actual, cuando se despliega una refinada tecnología y se definen sugerentes tópicos que atienden tanto a las cuestiones objetivas relacionadas con la alteridad, como a las subjetivas que nacen de la condición humana en un momento y un espacio determinados. Es importante apuntar que este conjunto de reflexiones y críticas ha emergido en los centros de producción teórica a nivel mundial, particularmente en los Estados Unidos y en Francia, y gran parte de sus autores se ha deslindado de lo que sucede en los países periféricos, especificando su crítica en los autores y en las corrientes teóricas hegemónicas. Con ello comienzan a derrumbarse las antiguas pretensiones etnocéntricas de construir una ciencia universal que acompañan al positivismo, las que en el campo de la antropología tienen su más espectacular expresión en el paradigma evolucionista que funda la antropología como ciencia.

De ninguna manera es circunstancial que el desarrollo teórico de la antropología, tanto la clásica como la posmoderna, se dé en los países desarrollados, pues ellos han sido la base de diversos procesos de dominación colonial y de hegemonía político-cultural a escala mundial. Sin embargo, nuestra intención al traer a cuento todos estos acontecimientos es la de ubicar la especificidad de la antropología mexicana en este contexto histórico y en el desarrollo científico que configura el campo de la antropología profesional actual.

Por contraste, la antropología que se configura en México, como en otros países de América Latina (una comparación somera de las características de la antropología en México, Cuba y Perú es realizada en Medina 1993) tiene como eje de su problemática teórica la cuestión de la identidad nacional. Este es un viejo tópico que se

plantea en el desarrollo mismo de la formación de lo que Darcy Ribeiro (1977) ha llamado la protoetnia nacional de los países americanos. Es decir, en la constitución inicial del sistema colonial impuesto por los europeos se define un conjunto de relaciones socio-económicas entre las tres matrices étnico-raciales que intervienen en su composición (la amerindia, la europea y la africana) que se integran en sistemas estamentales en los que la minoría europea ocupa la posición dominante. El peso de las otras matrices étnico-raciales habrá de variar de acuerdo con el grado de complejidad de las poblaciones amerindias y la magnitud de los enclaves esclavistas. Ribeiro (1977) ha definido una tipología de las formaciones nacionales a partir de las matrices mencionadas, de la que tomaremos su caracterización de los Pueblos Testimonio. Éstos se configuran sobre la base de antiguas poblaciones con una densa tradición cultural, una elevada complejidad social y política y un proyecto civilizatorio propio, las cuales al ser sometidas por el régimen colonial, que aporta su cuota demográfica en una situación de dominio, aunque minoritaria numéricamente, genera naciones escindidas por sus dos grandes tradiciones culturales, la amerindia y la colonial europea.

Al adquirir los países que emergen de las sociedades coloniales escindidas, en las que la población india constituye una gran mayoría, el estatuto de naciones-Estado independientes, se establece una contradicción, pues en tanto la minoría criolla de origen europeo –a la que se incorpora un sector minoritario compuesto por la población originada por la mezcla racial y residente principalmente en las ciudades– posee un proyecto de nación a imagen y semejanza de los estados europeos hegemónicos, por otro lado los pueblos indios son marginados políticamente y son forzados a resistir los más diversos y brutales planes de exterminio. Es decir, hay una negación absoluta de los pueblos indios como sujetos políticos y miembros de la nación que se busca construir.

Sin embargo, pese a los intentos genocidas de las clases dominantes en las nuevas naciones independientes, no logran eliminar a los pueblos indios y el propio proceso histórico conduce a la constitución de naciones pluriétnicas que tienen como signo de sus contradicciones la preocupación constante por definir su identidad nacional.

Es en este contexto, característico del siglo XIX en el continente americano, en el que llega, de diversas maneras, la investigación et-

nográfica, procedente de los círculos científicos e intelectuales europeos. Por una parte, encontramos a los viajeros ilustrados procedentes de los países en expansión, por la otra, a los primeros científicos con una orientación antropológica, ubicados todos ellos en el discurso etnocentrista del paradigma evolucionista; pero también reconocemos a los primeros pensadores de las propias naciones americanas, quienes informados de los nuevos planteamientos se aplican con entusiasmo a imitarlos y a desarrollar una reflexión en el marco, precisamente, de la diversidad étnico nacional, aunque para ellos los indios, por los que sienten un profundo desprecio, son sus «primitivos», categoría que curiosamente también los abarca en la perspectiva, no menos racista, de los estudiosos europeos.

Tanto entre los cronistas y los burócratas coloniales como entre los intelectuales nacionales de ascendencia criolla que destacan a lo largo del siglo XIX se identifica a los precursores de las comunidades antropológicas latinoamericanas contemporáneas; aunque, como bien lo ha apuntado Thomas Kuhn (1982) y otros historiadores de la ciencia, ello es una expresión sintomática de una comunidad científica que asume el paradigma que la funda, proceso por el que establece sus mitos de origen, la historia que la legitima.

En México, la comunidad científica antropológica, formada cabalmente en los años cuarenta de este siglo XX, encuentra en la ideología nacionalista su mayor fundamento y la fuente más rica de sus grandes temas de reflexión teórica, pero sobre todo una base epistemológica que la distingue de la ciencia de los países hegemónicos. No sólo porque el proceso histórico del que forma parte muestra otra cara del colonialismo, sino porque también responde a necesidades que tienen como una de sus causas principales la existencia de una acentuada diversidad étnica.

En cierto sentido su perspectiva es la de un país formado bajo el dominio colonial, y de ello dan cuenta las características generales de la economía y la política nacionales; sin embargo, el hecho central es la profunda contradicción arraigada en la enorme diversidad cultural y lingüística, no asumida abiertamente como tal, sino haciendo de los pueblos indios un obstáculo para la consolidación de la unidad nacional, el llamado «problema indígena», con lo cual se oculta la magnitud y la trascendencia histórica de la confrontación de dos proyectos de nación.

En esta Primera Parte propongo una discusión de la etnografía en el marco de las relaciones sociales y culturales con las que se constituye la nación mexicana contemporánea; con ello intento trascender la descripción estrictamente técnica y reíficada que solía hacerse desde el punto de vista teórico dominado por el positivismo. Los objetivos de la exposición son tanto el reconocimiento del proceso por el que se configura el campo de la etnografía en México como el de su construcción teórica, lo que ciertamente será en forma un tanto esquemática, pues sólo trato de bosquejar las líneas generales.

La etnografía en México

Las investigaciones etnográficas realizadas de acuerdo con la concepción del trabajo de campo y de una observación participante controlada constituye un acontecimiento relativamente reciente en México; de hecho la maduración de la etnografía como una práctica con un riguroso diseño metodológico y un objetivo teórico explícito se vincula con el proceso mismo del establecimiento y configuración de la antropología como una actividad profesional e institucionalizada. Aquí, evidentemente, nos referimos a una cuestión importante desde el punto de vista de la historia de la ciencia, aquella que remite a los orígenes y al desarrollo de lo que Thomas Kuhn (1982) llama una actividad científica «normal». Este autor otorga un papel central a la formación de una comunidad de científicos que comparte un paradigma común, lo que implica la creación de una infraestructura institucional y la definición de un mito que legitima sus orígenes y sus orientaciones teóricas, me parece que la antropología en México se funda en los años treinta, bajo el régimen cardenista, y adquiere su forma cabal en los años cuarenta.

Las dos instituciones que están en el núcleo de la comunidad antropológica son el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), creado en 1939 con Alfonso Caso como su fundador y primer director, y el Departamento de Antropología, en la Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional (IPN), creados en 1937, como parte del proyecto educativo del cardenismo. Estas dos instituciones se articulan cuando el Departamento de Antropología se incorpora al INAH, en 1942, y toma el nombre de Escuela Nacional de Antropología (ENAH). Hay, además un hecho simbólico señalado por su traslado al espacio del Museo Nacional, situado en el antiguo

Palacio de la Moneda, pues si bien las instalaciones del IPN se sitúan en los edificios del casco de la ex-hacienda de Santo Tomás, y en ellos tiene su espacio el Departamento de Antropología, existía ya una tradición de estudios antropológicos en el Museo Nacional que tiene sus raíces en el pensamiento político de los criollos novohispanos del siglo XVIII.

Sin embargo, la configuración de la comunidad antropológica está acompañada de otros acontecimientos que marcan su solidez institucional; éstos son la organización, en 1937, de la Sociedad Mexicana de Antropología, como una entidad estrictamente académica, con su publicación particular, la *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* **y, de particular importancia, un conjunto de instituciones relacionadas con la política indigenista del gobierno mexicano, en las que se emplea a los profesionales egresados de la ENAH, tales como el Departamento de Asuntos Indígenas y otras instituciones gubernamentales relacionadas con la educación indígena y con la problemática agraria.**

Otras instituciones relacionadas con el quehacer de los antropólogos son: el Instituto de Investigaciones Sociales, fundado en 1930, en la Universidad Nacional de México, bajo la dirección de don Lucio Mendieta y Núñez a partir de 1939, cuando funda la *Revista Mexicana de Sociología,* **y el Instituto Indigenista Interamericano (III) organizado por acuerdo de los países participantes en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en abril de 1940 en Pátzcuaro, Michoacán, cuya sede es la Ciudad de México, y tiene también sus publicaciones, el** *Boletín Indigenista* **y la revista,** *América Indígena***, espacio importante a lo largo de los años cuarenta para diversas discusiones relacionadas con la política indigenista y con problemas relacionados con la cultura y las condiciones sociales de los pueblos indios.**

La formación de la comunidad antropológica en el contexto del nacionalismo revolucionario, vigente en el sexenio del presidente Lázaro Cárdenas, y su estrecha relación tanto con la política indigenista como con las tareas de la protección y conservación del patrimonio histórico nacional, crea una compleja interrelación con la ideología nacionalista de la Revolución Mexicana. Tal vez uno de los más fuertes impulsos para establecer tales nexos es la concepción de Miguel Othón de Mendizábal, uno de los más importantes antropó-

logos del periodo cardenista, de formar profesionales, procedentes de los sectores obrero y campesino, que atendieran los grandes problemas nacionales, contribuyendo a la construcción de la soberanía nacional, en un espíritu plasmado en el proyecto educativo que se representa en el Politécnico (IPN). Con este propósito se funda el perfil del antropólogo profesional como un trabajador de campo que, al realizar investigaciones antropológicas en el medio indígena, tiene la capacidad de reconocer los problemas básicos de las comunidades y de diseñar los programas por medio de los cuales el gobierno mexicano canaliza su apoyo (véase un reflexión sobre el papel de Mendizábal en este sentido, en Medina 1996).

La definición de la política indigenista como espacio privilegiado para la actividad profesional del antropólogo tiene muy diversas implicaciones; una de ellas, relacionada con la condiciones del sexenio cardenista, es la importancia que tiene el discurso y la política indigenista en este periodo, sobre todo en violento contraste con el pragmatismo etnocida de la Dinastía Norteña. Se da entonces una intensa discusión sobre el estatuto político de los pueblos indios, en un ambiente internacional dominado por los movimientos socialistas y particularmente por la política de «las nacionalidades» desarrollada en la Unión Soviética.

La cuestión que se plantea es otorgar la categoría de «minorías nacionales» a los pueblos indios, con base en lo cual se definiría su autonomía política. La solución que se impone es la de «mexicanizar» a la población india, es decir desconocer sus derechos políticos a partir de sus diferencias culturales (una amplia discusión al respecto está en Medina 1988). De ahí arranca la política indigenista que, con la fundación del Instituto Nacional Indigenista (INI), se propone la «integración» de la población india a la nacionalidad mexicana.

El espíritu con el que se crea el Departamento de Antropología sufre un profundo cambio con su traslado al INAH y su conversión en Escuela Nacional de Antropología; ahora se da una orientación más académica y técnica a los profesionales que egresan, en el sentido de las tareas relacionadas con el patrimonio histórico. Se establece entonces un plan de estudios de orientación boasiana y culturalista, pues se define la antropología a partir del concepto de cultura y, de manera semejante a como se formaba a antropólogos en las universidades de Columbia, Chicago y California, en los Estados Unidos,

con la organización en cuatro especialidades, Antropología Física, Arqueología, Etnología y Lingüística, a las que se llega luego de formarse conjuntamente, durante dos años, en un tronco común.

Sin embargo, el Museo Nacional era la sede de una antigua tradición de estudios históricos y antropológicos que habría de incidir en la naciente comunidad antropológica; dicha tradición arraiga en el nacionalismo de los criollos novohispanos que encuentran en el estudio del pasado de los pueblos indios un instrumento político muy eficaz, tanto para distinguirse de los españoles, parte del aparato colonial, como para sentar las bases de sus pretensiones de independencia.

La característica fundamental que define a la comunidad antropológica mexicana es la asunción de un paradigma propio, el que tiene como punto de partida la propuesta de Paul Kirchhoff sobre la definición de Mesoamérica. El breve ensayo en el que establece los rasgos de Mesoamérica, publicado en 1943, como una superárea cultural, marcadamente difusionista en su presentación, tiene sin embargo un potencial teórico que impacta profundamente a los estudios mexicanistas y se convierte en un poderoso campo de investigación que requiere el tratamiento conjunto de las cuatro especialidades de la antropología. Si bien los primeros efectos de este paradigma se hacen sentir en la arqueología, en el campo de la etnografía también se reconoce un viraje, el cual tiene como antecedente la orientación estructural funcionalista que adoptan los estudiantes de etnología.

La diferencia se reconoce fácilmente cuando comparamos los trabajos etnográficos de los años veinte y treinta, realizados con una fuerte influencia tanto del evolucionismo de raíces decimonónicas como del difusionismo de la escuela de Frans Boas en Estados Unidos. En los años cuarenta aparece en el campo de la arqueología un nuevo evolucionismo de inspiración marxista, bajo la influencia de Karl Wittfogel y de Julian Steward; a la etnografía mexicana llegan las influencias del funcionalismo británico y de un culturalismo acentuadamente empirista. En los años sesenta se publican trabajos de síntesis que tienen en el paradigma mesoamericanista un referente fundamental. Pero, si queremos entender la significación de esta primera época de la antropología mexicana, en la que se consolida como una de las comunidades científicas más grandes del continente americano, resulta necesario que nos deslindemos de las propuestas que ubican el origen de la antropología profesional en épocas anteriores.

ALGUNOS ANTECEDENTES

Uno de los más extendidos mitos de origen de la antropología mexicana, y particularmente de la práctica etnográfica, es el que reconoce el punto de partida en los trabajos de los frailes franciscanos del siglo XVI, cuyo mayor representante es fray Bernardino de Sahagún. El historiador Alfonso Toro (1924) ya había señalado el carácter fundacional de los estudios lingüísticos y etnográficos de Sahagún; posteriormente tanto Wigberto Jiménez Moreno (1938) como Ángel Palerm mantienen esta propuesta que continúa vigente hasta nuestros días.

Con la intención de reconocer la metodología seguida por Sahagún en sus investigaciones etnográficas, Alfredo López Austin (1976) realiza un cuidadoso análisis de las investigaciones etnográficas y lingüísticas del franciscano, en las que reconoce tres propósitos: el conocimiento de la religión de los antiguos mexicanos, la obtención de abundantes textos en lengua náhuatl para fines lingüísticos y el registro de los logros culturales de los pueblos nahuas. Reconoce López Austin la intención político-religiosa de los franciscanos: la creación de una nueva sociedad cristiana dirigida por los religiosos y cuya lengua sería precisamente el náhuatl. Aunque la finalidad declarada no era ésta, sino la que se refería a los propósitos de predicación y cristianización de los indios.

Para la recolección de sus datos Sahagún prepara una minuta con la cual inicia su trabajo entre los acolhuas de Tepepulco, para luego, con su ayuda, diseñar un cuestionario que precisa los grandes temas de sus libros.

> *Tenemos un investigador que reúne a un conocimiento profundo de la lengua el carácter idóneo para entrar en contacto con los informantes[...] un pueblo de importancia cultural, regido por un yerno del famoso Ixtlixóchitl el segundo, señor de Texcoco, diez o doce ancianos cultos, dispuestos a servir de informantes, y cuatro jóvenes que habían bebido de ambas culturas, dispuestos a servir de intermediarios en la información. Falta enunciar un elemento más, los códices pictográficos que sirvieron de base a la información* **(López Austin 1976: 17).**

Hay que tener en consideración, desde luego, la situación colonial en la que se desarrolla el trabajo de investigación, el cual tiene

como una de sus más poderosas expresiones la extirpación de las prácticas y las creencias religiosas de los pueblos conquistados así como la imposición de una religión que legitima la conquista y la dominación española.

El trabajo de Sahagún es uno de los más importantes acervos de datos para el estudio de los antiguos mexicanos, sin embargo no es el único ni el primero en desplegar una investigación que ahora reconocemos como etnográfica; como lo apunta Georges Baudot:

> *Si fray Bernardino lleva a la madurez un modo de investigar y luego de organizar los resultados de una indagación delicada, si por encima de todo su obra es la única en abarcar decisivamente y de una manera sinóptica la civilización de los* **Mexicah,** *los esfuerzos más tempranos por lograr un acercamiento sistemático a las culturas aborígenes de México, eran, de hecho, anteriores. Algunos de sus correligionarios también dedicados a la evangelización del Anáhuac habían así inaugurado, casi quince años antes de las primerísimas cosechas sahagunianas, los senderos que habían de desembocar en la fundación, alcanzada por Sahagún, de la antropología americana. Son, pues, obligadas referencias obras y nombres como los de un fray Andrés de Olmos, de un fray Toribio de Benavente Motolinía, de un fray Martín de la Coruña o de un fray Francisco de Las Navas que habían laborado en este terreno unos cuarenta años antes, a veces al mismo tiempo en que principiaban los esfuerzos de Sahagún, y que de algún modo habían trazado la ruta a seguir. E incluso, sobre todo en lo que toca a fray Andrés de Olmos, que prácticamente habían inventado los métodos y las técnicas del proceso investigador* **(Baudot 1997: 275).**

Este mismo autor menciona antecedentes en las labores etnográficas de los franciscanos antes de la colonización de América, tales como los textos de fray Francisco Eiximenis, que vivió en el siglo XVI y de fray Juan de Guadalupe ya en el siglo siguiente, quien tiene una cercana relación con fray Martín de Valencia, que encabeza a los Doce que llegan a México en 1524. Añade Baudot que precisamente fray Martín de Valencia es quien encarga la tarea de investigación al padre Olmos, con el resultado de producir el conjunto de obras etnográficas más importantes de su tiempo, un *Arte para aprender la*

lengua mexicana, **realizada en 1547, y particularmente su** *Tratado de antigüedades mexicanas***, de la que por cierto había una síntesis o** *Suma*; **desafortunadamente estas obras están perdidas y sólo conocemos de su existencia y de los temas tratados por los trabajos de otros religiosos de su orden.**

Para Baudot los *Vocabularios y Artes* **preparados por los franciscanos son también trabajos etnográficos pues en su elaboración se dependía de la investigación empírica y del reconocimiento de metáforas que expresaran las particularidades de la cultura de los pueblos mesomericanos. Incluso reconoce en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco «la mejor escuela de etnografía y lingüística mexicanas que pudiera soñarse» (Baudot 1997: 289).**

En el proceso de formación de la sociedad novohispana el proyecto milenarista de los franciscanos es desechado, y de ello da cuenta la accidentada historia de los manuscritos de Sahagún, para dar paso a una estructura socioeconómica y política de un marcado medievalismo, en el que el clero tenía un papel dominante. Definidas las dos Repúblicas, la de los Españoles y la de los Indios, el control de la fuerza de trabajo y de los recursos de los indios estaba mediado por el clero, principalmente las órdenes religiosas, lo que le da una posición estratégica, la cual tenía como razón de ser el bloquear los intentos de los criollos por independizarse.

Si bien es cierto que la República de los Españoles se componía de una minoría blanca con la posición dominante, en ella se daba una escisión que marcaría profundamente la configuración nacional, pues desde los primeros tiempos del régimen colonial se establece una distinción tajante entre los españoles nacidos en Europa y sus descendientes nacidos en América, los que se llamaban «españoles americanos», más conocidos como criollos. Los puestos más importantes en la estructura de gobierno y los mayores privilegios en las concesiones del comercio de ultramar eran para los españoles peninsulares; en la organización administrativa del clero el conflicto se resuelve por un sistema de alternancia entre criollos y peninsulares. Sin embargo el conflicto llega a ser tan fuerte que en el seno de la sociedad criolla comienza a formarse un patriotismo que busca diferentes caminos para establecer el contraste con los españoles; uno de sus más eficientes recursos es apelar al pasado de los pueblos indios.

A lo largo de los tres siglos de dominación colonial surge un conjunto de argumentos políticos que adquieren una coherencia discursiva en los albores de la independencia y ejercen una poderosa influencia en el nacionalismo de los liberales decimonónicos. Una de las más importantes fuentes de tales argumentos es precisamente el clero; ya en la obra del franciscano Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana***, escrita en el siglo XVII se interpreta el pasado azteca como semejante a la antigüedad romana, incluso describe a los aztecas con una sabiduría similar a la de la civilización egipcia. Pero uno de los argumentos más fuertes es la atribución a los frailes que llegan en 1524 del papel de fundadores auténticos de la Nueva España, y no a los conquistadores de 1519 (Brading 1995: 22).**

La leyenda de la presencia de Santo Tomás en América bajo la figura de Quetzalcóatl, que es muy importante en el discurso independentista de fray Servando Teresa de Mier y en sus concepciones acerca de la nación mexicana, es mencionada por el sabio criollo Carlos de Sigüenza y Góngora, contemporáneo de sor Juana Inés de la Cruz. Con este argumento se neutraliza la pretensión misma de los frailes de ser los autores de la conquista espiritual.

El movimiento del discurso del patriotismo criollo alcanza su plenitud en el siglo XVIII, cuando frente a las opiniones despectivas de los científicos europeos de la Ilustración sobre la naturaleza y los pueblos americanos, los intelectuales criollos, miembros del clero, responden con vehemencia reafirmando los dones de su patria. Para ese entonces

> *[…] el criollo mexicano ya poseía suficiente seguridad en sus logros intelectuales como para desechar los continuos insultos de los metropolitanos. Una parte esencial de su confianza residía en la creencia de que los estudiosos mexicanos conservaban la clave de las antigüedades indígenas. Más aún, Boturini abrió el camino a una aceptación total del pasado indio como parte de la antigüedad mexicana* **(***ibidem***: 29).**

El trabajo más importante en el que se responde polémicamente a las imputaciones de los científicos europeos es el del jesuita criollo Francisco Xavier Clavijero, que al ser expulsado, junto con sus hermanos de orden, en 1767, se instala en Bolonia, Italia, desde donde

redacta su *Historia Antigua de México*. **Aquí encontramos diversos elementos del patriotismo criollo, entre los cuales destaca el rescate del pasado azteca, pueblo al que mira con los criterios de la Ilustración, básicamente con las mismas premisas del pensamiento de Buffon, el sabio con el que polemiza; es decir la concepción de «la uniformidad de la naturaleza humana combinada con la aceptación de la antigüedad europea como norma de civilización. Esta perspectiva hizo de los aztecas nobles romanos» (Brading 1995: 37).**

Clavijero expresa también las contradicciones de la identidad de los criollos, pues asumiéndose como españoles americanos son rechazados por los peninsulares; por otro lado los propios criollos rechazan cualquier vínculo con los pueblos indios, por los que tienen un desprecio acentuadamente racista. Como lo señala Marchetti (1986), para el jesuita su nación es España, pero su patria es México. La posición definida en el libro de Clavijero es:

> *[...]ante todo la emblemática proyección del atormentado proceso a través del cual el criollo toma conciencia de su condición de «desarraigado»: con respecto a una «patria» en la que sigue sintiéndose parcialmente intruso; con respecto a una «nación» ya cada vez más lejana y huyente* **(Marchetti 1986: 137).**

Este mismo autor señala una característica notable de la obra de Clavijero, su defensa de la iglesia novohispana; es cierto que su posición es de una constante actualización con respecto a las expresiones avanzadas de los filósofos ilustrados, su propia respuesta a Buffon así lo muestra claramente, pero de ninguna manera hace una crítica a la tradición religiosa ni a la iglesia católicas.

Tal vez el rasgo más notable del pensamiento de Clavijero, en congruencia con las posiciones de los criollos novohispanos, es la proyección que hace de sus reclamos de universalidad y trascendencia al pasado indio.

> *Clavijero proyecta sobre el pasado indígena su propia capacidad de trascendencia; ve en él sus propias posibilidades realizadas hasta* **su** *plenitud. Es* **su** *hazaña posible la que está ahí en el héroe, es su capacidad propia de acción la que se realiza en cada acto grandioso. El indio revive, pero como simple presentación de posibilidades ajenas:*

las del criollo. Es un haz de posibilidades ajenas proyectadas fuera de su propio sujeto. El indio real proporciona la materia opaca y en bruto; el criollo se encarga de revestir e informar esa materia con la proyección de sus propias posibilidades. Así le presta vida y sentido al pasado muerto; lo revive al hacerle don de su propia trascendencia **(Villoro 1987: 133).**

El paso siguiente lo dan fray Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante, y es el supuesto de que la nación mexicana ya existía antes de la llegada de los españoles; lo que convierte a los insurgentes en herederos de Cuauhtémoc que libran una lucha de liberación nacional contra la opresión impuesta por la invasión española.

Para unir a los criollos con las castas y los indios contra España, Mier y Bustamante proclamaron lo que era esencialmente una ficción, el mito de una nación mexicana, heredera directa de los aztecas. Sin embargo, en la práctica, los insurgentes luchaban bajo el estandarte de Nuestra Señora de Guadalupe. Ambos símbolos surgieron a través del desarrollo del patriotismo criollo. Ahora utilizados para justificar la independencia, confluyeron para formar una ideología nacionalista que evocaba una mezcla idiosincrásica de la devoción mariana, de antiespañolismo y neoaztequismo. Con un arma tan poderosa no había necesidad de preocuparse por los principios liberales. El clero mexicano era de los principales responsables de la formulación de estos temas; eran ellos mismos quienes los habían convertido en manifiestos revolucionarios **(Brading 1995: 82).**

La fuerza de estas concepciones ha penetrado profundamente en la cultura mexicana contemporánea, como lo muestra elocuentemente y con magnificencia el Museo Nacional de Antropología inaugurado en 1964, cuyo centro de las exhibiciones lo ocupa la Sala Mexica, con una escenografía de tonos grandilocuentes; en tanto que las salas de etnografía están en la parte superior del museo, en un lugar secundario, con una concepción que hace de cada cultura india contemporánea una totalidad sin referencia al carácter de su articulación con la sociedad nacional.

Este mismo proceso de continuidad se manifiesta en el reconocimiento de las fechas en las que se encuentran diversos monolitos

aztecas en el centro de la ciudad, a finales del siglo XVIII, mismas que son estudiadas e interpretadas por los sabios criollos, como el inicio de la arqueología mexicana; acontecimiento celebrado oficialmente en años recientes para conmemorar los dos siglos de existencia.

En efecto, el 13 de agosto de 1790 se descubren en la Plaza Mayor de la ciudad de México varias esculturas mexicas, la de Coatlicue y la conocida como «Piedra del sol» (que por cierto ahora ocupan el centro de la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología); las cuales son conservadas en uno de los patios de la Universidad y estudiadas por el sabio criollo Antonio de León y Gama, quien redacta su *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras* **(1972). Como lo apunta Ignacio Bernal a propósito de la escultura de Coatlicue:**

> *El 6 de septiembre el virrey, a instancia del corregidor Bernardo Bonavia, firma un acuerdo para que la estatua sea llevada a la Universidad, asegurando así su conservación. Con gran trabajo la mueven hasta ponerla frente a la segunda puerta del palacio virreinal, y después en la Universidad, como el «lugar más apropiado para custodiar este curioso ejemplo de la antigüedad americana». Resulta el primer acto oficial que, sin saberlo, inicia un museo de antigüedades. Allí la dibujo Gama* **(1979: 77).**

Los cien años que van del Grito de Dolores, en 1810, al inicio de la Revolución Mexicana, en 1910, constituyen el siglo más negro para los pueblos indios en la historia nacional, pues sus relaciones con el Estado nacional están marcadas por la consigna de su exterminio por todos los medios posibles. En tanto que en continuidad con el patriotismo criollo se exaltaba el pasado indio, rescatándose y publicándose documentos ahora clásicos de la historia antigua, incluso levantándose monumentos como el dedicado a Cuauhtémoc en el porfirismo, por otro lado se reconoce en la mayoría de la población nacional, integrada por los pueblos indios, un obstáculo para la conversión del país en una nación moderna. Aparece entonces el «problema indígena».

Como lo señalan con abundancia de datos Moisés González Navarro (1973), Jean Meyer (1973) y Leticia Reina (1980), el siglo XIX está lleno de movilizaciones y levantamientos de los pueblos

indios que luchan contra las medidas liberales que amenazaban su misma integridad; es cuando el ejército nacional se mantiene ocupado constantemente en la represión de los pueblos indios. Se definen entonces las fronteras de la federación en las batallas del ejército contra los indios, fenómeno que atraviesa todo el continente americano en el siglo XIX, como lo apunta dramáticamente David Viñas (1982) en un texto impresionante por el paralelismo de las políticas genocidas llevadas a cabo por los nuevos estados formados por los criollos, en nombre del progreso y la civilización; es la época en que Argentina y Uruguay consiguen blanquearse. No así otros países, y mucho menos los Pueblos Testimonio, que constituidos por una mayoría de pueblos indios y poseedores de una densa tradición histórica, ofrecen una feroz resistencia, manteniendo un estado de tensión que subsiste hasta nuestros días, como lo muestran las noticias actuales sobre Guatemala, Perú, Ecuador, Bolivia y México.

Si queremos hacer referencia a la etnografía en estos cien años tenemos que acudir al trabajo de los extranjeros, ya sea viajeros ilustres que describen sus experiencias en diversas regiones del país y reflexionan en torno a cuestiones planteadas por la antropología europea de la época, o bien a científicos de diferentes países que desarrollan en México sus investigaciones de campo, lo que sucede más bien hacia el final de este periodo, como lo atestiguan las expediciones organizadas por el sueco Carl Luhmoltz, el francés León Diguet, el estadunidense Frederick Starr y los alemanes Eduard Seler y Konrad Preuss.

Como no es mi intención repasar la historia de la antropología, por demás interesante y necesaria como trasfondo de lo que constituye la etnografía como práctica científica, mi interés es más bien aportar algunos datos que me parecen significativos para la adecuada comprensión de las investigaciones etnográficas contemporáneas, en términos de sus tendencias y su proyección al futuro.

El espacio más importante para el desarrollo de los estudios antropológicos, antes de su consolidación como una ciencia formal e institucionalizada, es el Museo Nacional, cuyos orígenes se sitúan en el punto de arranque mismo de la construcción del Estado nacional. En efecto, como lo consigna Catalina Rodríguez (1987), Lucas Alamán, uno de los más notables políticos e intelectuales criollos, promovió, primero, la reactivación de la Junta de Antigüedades,

creada ya en los finales del gobierno virreinal y la fundación de un Conservatorio de Antigüedades en la Universidad, donde estaban los monolitos encontrados en 1790; después, el establecimiento, en 1825, del Museo de Antigüedades e Historia Natural en un salón del edificio de la Universidad. «En la práctica, el museo funcionó como una bodega de colecciones de objetos a los cuales el público tenía poco acceso» (Rodríguez 1987: 281).

Como contraste con las preocupaciones por la conservación de los testimonios del pasado de los pueblos indios encontramos el racismo y la abierta declaración de exterminio tanto de los liberales como de los conservadores, unidos en su identidad étnico-racial europea. Para José María Luis Mora, uno de los más importantes liberales de la primera mitad del siglo XIX, el ciudadano mexicano era de raza blanca, pues el indio era inferior y no tenía esperanzas de mejorar su situación de envilecimiento, de tal suerte que la solución que proponía era la creación de un programa de colonización europea, con lo cual desaparecerían los indios y hasta las «castas» (Hale 1972: 229).

> *Mora sólo podía descubrir en las aldeas mexicanas los restos de una raza deprimida, ignorante y aun extraña. El concepto criollo de nacionalidad predominó entre los reformadores de la década de 1830 y repudiaron a inconformes como Vicente Guerrero y Juan Rodríguez Puebla. No sólo se hizo caso omiso del indio, sino que las esperanzas para el futuro se cifraron en una nueva clase de propietarios burgueses, fortificada por europeos inmigrantes. Inclusive un «radical» como Zavala dudó en 1833 de la factibilidad de una democracia que incluyese a los indios. Las Guerras de Castas trajeron consigo confusión, pues tendieron a minar aún más la fe liberal de las actitudes legalistas y doctrinarias respecto a los indios. Esta confusión liberal fue eficazmente aprovechada por los conservadores políticos que compartían el concepto criollo de nacionalidad, pero que abogaban por una política paternalista con los indios, compatible con ese concepto* **(***ibidem***: 253).**

El violento golpe contra las comunidades indias que constituye la Ley Lerdo de 1856, con la que se sitúa en la ilegalidad la propiedad comunal y la representación política de las autoridades tradicionales,

sentó las bases de un lento y creciente proceso de despojo y de represión sistemática. La respuesta de los pueblos fue la movilización en todos los planos, sin embargo, la tendencia se acentuó a lo largo del siglo y condujo a una lenta agonía a las comunidades indias, la cual se detuvo con el movimiento armado que instauró los regímenes de la Revolución Mexicana.

En estas condiciones sociales y políticas la preocupación por los indios se refugió en el estudio del pasado y en el Museo Nacional. Dos son los momentos que se expresan en la vida del Museo Nacional, luego de tener una existencia virtual en el salón de la Universidad que se le destinó; el primero corresponde a los cambios realizados en el Segundo Imperio, cuando se le traslada al Palacio de Moneda y se reorganiza para convertirlo en un centro de difusión cultural, con una evidente influencia de la cultura francesa y europea. El segundo momento es el auge de las actividades de difusión y de investigación del Museo Nacional bajo la dictadura porfirista. Veamos algunos datos someros.

El régimen de Maximiliano de Habsburgo desplegó una actividad de simpatía hacia los pueblos indios, expresada en diferentes decretos que restituían algunos de los derechos perdidos bajo los regímenes liberales. En diferentes regiones del país se establecieron alianzas entre los pueblos indios y las fuerzas del ejército francés, como con los yaquis y mayos, algunas regiones de Oaxaca, o la que respaldaba las luchas de los pueblos nayaritas encabezadas por Manuel Lozada (Meyer 1973 y Sánchez Valdés y Reissner 1987). No olvidemos que cuando Maximiliano es fusilado en el Cerro de las Campanas, en 1867, le acompañan un dirigente otomí, Tomás Mejía, y Miguel Miramón, miembro de la élite criolla y conservadora; ambos generales del ejército imperial.

De acuerdo con un decreto de 1865 el Museo Nacional se reorganiza y se convierte en el Museo Público de Historia Natural, Arqueología e Historia y es inaugurado por el propio emperador el 6 de julio de 1866 (Sánchez y Reissner *op. cit.*). Acompaña a este acontecimiento un programa de actividades científicas y culturales desarrollado por dos instituciones creadas para tal efecto: la Comisión Científica, Literaria y Artística de México, compuesta por diez secciones, a la que se integran miembros del ejército francés y algunos intelectuales mexicanos, y la Comisión Científica de México con sede en París.

Así, en la Sección de Etnología, Lingüística, Arqueología, Grabado y Música están: como presidente, el historiador José Fernando Ramírez y como vicepresidente Francisco Pimentel, conde de Heras, notable intelectual conservador, autor del *Cuadro Comparativo de las lenguas indígenas de México***, publicado en 1862, y quien por encargo imperial realiza una investigación sobre los pueblos indios de su tiempo,** *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla***, publicada en 1864.**

Por su parte Manuel Orozco y Berra, uno de los más importantes historiadores mexicanos decimonónicos, bajo los auspicios imperiales publica en 1864 su *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México;* **una investigación compuesta de tres partes: la primera, en la que realiza una clasificación genética de las lenguas; la segunda, en la que se estudian las migraciones para dilucidar el origen de los diferentes pueblos; y la última, en la que se expresa gráficamente la distribución de las lenguas indias. Esta es la primera vez, hasta donde sé, en la que se señala con colores y líneas de demarcación precisas la distribución de las lenguas, habiendo además la suposición de un vínculo entre lengua y etnia (Sánchez y Reissner 1987). Además, se hace referencia a la etnografía, considerada como la «ciencia que tiene por objeto la clasificación de los pueblos»; es decir, hay aquí una investigación que conjuga los datos de la lingüística, de la historia y de la demografía para ofrecernos una visión de conjunto de los pueblos indios. Esta es, evidentemente, una propuesta que explícitamente se asume como etnográfica.**

Sin embargo, la investigación de Orozco y Berra tiene dos carencias, si la miramos desde el presente y en relación con lo que nos interesa, la etnografía: por una parte, es un trabajo de biblioteca, sin experiencia alguna en los propios pueblos indios; por la otra, no parece haber una actitud de simpatía, o de compromiso social, hacia los pueblos indios. Como lo señala Luis Villoro a propósito de la *Historia antigua y de la conquista de México* **(1880):**

> *El ser de lo indígena es ahora un ser muerto. Se ha petrificado, mineralizado en las manos del historiador. Como cosa entre las cosas, sólo puede tener ahora un valor: el de la utilidad. El ser mineralizado del indio se alineará junto a otros enseres, su superficie sólida y rugosa prestará firme asidero a la mano que lo prenda. Lo indígena se ha convertido, por su muerte, en manejable instrumento* **(Villoro 1987: 171).**

Entre los integrantes de la Comisión Científica de México en París estaba el abate Brasseur de Bourbourg, estudioso mexicanista que era, también, miembro de la *Société d'Anthropologie de Paris***, la cual se hace presente en nuestra reflexión sobre la etnografía, pues en ella se elabora un guión para la recolección de datos etnográficos y antropológicos especialmente diseñado para México.**

En efecto, en 1862 el médico Eduard Michaux, miembro del cuerpo expedicionario francés, solicita unas «Instrucciones para viajar a México». El documento es preparado por una comisión de tres miembros designada por la *Société d'Anthropologie* **y sometido a la consideración de Brasseur de Bourbourg, quien le hace añadidos y modificaciones. La guía es publicada y distribuida entre miembros de la expedición a México (Comas 1962).**

Las «Instrucciones...» forman parte de las guías y otros documentos preparados por las primeras sociedades científicas de antropología en Europa, para ayudar a la recolección de datos entográficos y antropológicos de los viajeros que visitaban diferentes partes del mundo, pues el antropólogo era todavía un investigador de gabinete que recogía informaciones de todo tipo de publicaciones para hacer sus análisis y construir sus propuestas teóricas. Es uno de los más importantes y antiguos instrumentos para la recolección de datos, antes de que emergiera el antropólogo como investigador de campo que funda Malinowski. Las más conocidas guías, todavía en uso, si bien ahora restringidas a los estudiantes de etnografía, son la *Guía de Murdock* **y las** *Notes & Queries on Anthropology***. Ésta última tiene como uno de sus orígenes el Cuestionario etnográfico preparado por la Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia en 1851; al cual sigue un** *Manual para la investigación etnológica***, que finalmente es sustituido por la citada guía, cuya primera edición es de 1874; posteriormente se han hecho otras ediciones, en las que han intervenido los antropólogos más destacados de cada época (***ibidem***).**

El Museo Nacional vive, en 1877, una nueva reorganización que señala el inicio de un crecimiento y de una relativa estabilidad que se mantiene a lo largo de la dictadura porfirista, adquiriendo al final de este lapso una actividad docente, pues es también un centro formador de investigadores, si bien en una escala discreta. El museo se organiza en dos departamentos, el de Arqueología e Historia y el de Historia Natural; asimismo, se inicia la publicación de la revista *Ana-*

les del Museo, que será uno de los más importantes espacios para la difusión de las investigaciones antropológicas, la cual cumple a lo largo de sus cien años de existencia, pues en 1977 aparece por última vez.

En el apoyo al Museo Nacional desmpeña un papel decisivo Justo Sierra, quien en 1901 era Subsecretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, y ya para 1905 es el Secretario de dicha dependencia. En 1900 ingresa al museo el doctor Nicolás León, fundador del Museo Michoacano, en 1886, y de los *Anales del Museo Michoacano*, que aparecen de 1888 a 1892. Hacia 1903 el Dr. León aparece como profesor de etnografía, aunque es un polígrafo con muy diversas actividades y campos de investigación, asì lo indican su *Carta Lingüística de México*, publicada en 1901, y su investigación *Familias Lingüísticas de México*, de 1903. Sin embargo, sus contribuciones más importantes son en el campo de la antropología física, lo cual es entendible por su formación en Medicina. En cuanto a la etnografía, realiza las primeras investigaciones sobre el terreno y publica algunos de sus resultados, como los correspondientes a los tarascos y a los popolocas del sur de Puebla.

> *En 1903, ya se impartían clases de antropología y etnología, y posteriormente, se impartieron cursos de arqueología, historia e idioma mexicano. La institución becaba estudiantes a quienes exigía presentar anualmente trabajos escritos, sobre puntos concretos de cada una de las materias impartidas, y realizaba expediciones científicas a distintos lugares de la República Mexicana* **(Suárez 1987: 26).**

En el año de 1909 se establece la separación de los dos departamentos en que se había reorganizado el Museo Nacional, para dar origen al Museo Nacional de Historia Natural y al Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología; trasladándose el primero al edificio que sería conocido como el Museo del Chopo, en tanto que el segundo permanecería en el edificio de la Moneda. Para entonces se organiza en cuatro departamentos: Arqueología, Historia, Etnografía y Arte Industrial retrospectivo (*ibidem*: 27).

Tanto el Museo Nacional como la Inspección de Monumentos Arqueológicos, creada en 1885 y bajo la dirección de Leopoldo Batres, se integraron a la Sección de Ciencias Sociales, Políticas y Jurídicas de la Escuela Nacional de Altos Estudios, por instrucciones de Justo Sierra.

También con el respaldo de Justo Sierra y como parte de sus propósitos de actualizar y mejorar la enseñanza universitaria, en enero de 1911 se inaugura la Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía Americanas, con el patrocinio de varias universidades de Estados Unidos y del gobierno de Prusia. El proyecto fue elaborado por Ezequiel Chávez y Frans Boas. El primer director fue Eduard Seler, durante un año; al siguiente fue el propio Boas, quien un año antes, en 1910, había firmado un contrato con la Secretaría de Instrucción Pública para trabajar:

> *[…] como profesor de antropología y etnología en la Escuela Nacional de Altos Estudios. El doctor se comprometió a impartir tres cursos que darían comienzo en el mes de diciembre de ese mismo año: etnografía general, estadística antropométrica y métodos de estudio de las lenguas americanas[…] El curso de antropología general se daría en castellano y trataría sobre los principales problemas de la antropología, el desarrollo de las culturas y de las razas y las líneas fundamentales de los métodos de investigación usados en la antropología* **(Suárez 1987: 58).**

La presencia de Frans Boas en México fue un acontecimiento muy importante por el papel que desempeña como fundador de la antropología estadunidense y como su principal teórico hasta su muerte, en 1940; es el autor de la concepción culturalista que respalda el plan de estudios de la ENAH a partir de 1942. Es también un activo investigador de campo que otorga una importancia capital a los datos empíricos y que exige un rigor extremo en las generalizaciones. Su impacto en el medio mexicano es fundamentalmente en los campos de la arqueología y de la lingüística; pareciera ser que las condiciones en las que trabaja, ya en pleno movimiento armado, aunque por esos días las batallas principales se libraban lejos de la capital, le conducen a plantear tres objetivos centrados en las dos citadas ciencias antropológicas: el estudio del náhuatl y de sus relaciones con las lenguas del norte, la relación de las lenguas indias entre sí y la sucesión de civilizaciones en la Cuenca de México (Rivermar 1987: 106).

Luego de Boas, ocupa la dirección George Engerrand, quien según parece introduce el método estratigráfico en las investigaciones

arqueológicas, mismo que Gamio aplicó para establecer la secuencia cultural de la Cuenca. Finalmente, el cuarto director es Alfred Tozzer, que también trabaja principalmente en el campo de la arqueología. La Escuela sufre un receso con el inicio de la guerra, en 1914, en Europa y queda bajo la dirección de Manuel Gamio, que había sido alumno de la misma y había obtenido su maestría en la Universidad de Columbia, bajo la dirección de Boas. La Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía Americanas cerró sus puertas en 1920.

Estos antecedentes muestran la influencia de las investigaciones antropológicas de otros países, de Europa, y de los Estados Unidos en el trabajo que se hace fundamentalmente en el espacio del Museo Nacional. La etnografía, sin embargo, tiene una presencia muy limitada; y no podía ser de otra manera, pues en todas partes todavía se dependía de los datos reunidos por viajeros y de investigadores altamente preparados, los primeros antropólogos de campo apenas comenzaban su trabajo para principios de siglo, y no es sino hasta la aparición del libro de Malinowski que se plantean explícitamente los métodos y las técnicas que han de usarse en el trabajo de campo.

No hay todavía para ese entonces una comunidad antropológica que tenga una propuesta propia, una conciencia de su especificidad; el número de estudiosos es reducido y tampoco existe una escuela profesional; los especialistas que se forman en el Museo proceden de diversos campos, pero no hay un espacio laboral para investigadores. Por los datos de esa época parece que los pocos alumnos que se profesionalizan lo hacen como maestros del propio Museo. Pesa demasiado la orientación liberal y criolla que privilegia los estudios del pasado, sea por la vía de la arqueología, de la historia o de la lingüística histórica.

Sin embargo, en México se despliega un ambicioso programa de investigaciones bajo la dirección de Manuel Gamio que abre una primera etapa para la etnografía; en ello tiene que ver evidentemente la influencia de Frans Boas y la propia formación profesional de Gamio en los Estados Unidos. Esto es ya materia del capítulo que sigue.

La Revolución Mexicana

Luego de los diez años que dura el conflicto armado, resuelto con la instauración del nuevo régimen, en 1920, se inicia la reorganización del aparato estatal con un discurso nacionalista que se legitima en las bases sociales populares del que emerge; como parte de ello se efectúa

una transformación en el campo de las instituciones relacionadas con la actividad antropológica. Por una parte el Museo Nacional vive la crisis política con una situación un tanto precaria, los cursos que impartía se trasladan a la Universidad Nacional, como lo había ordenado Justo Sierra en los finales del antiguo régimen; aunque sólo sería temporalmente, pues para mediados de los años veinte regresarían al Museo. Pero por la otra, aparecen nuevas instituciones que despliegan diversas actividades relacionadas con el quehacer antropológico y generan las condiciones para la configuración de la comunidad científica que surge en los comienzos de los años cuarenta.

La figura central de este periodo es la de Manuel Gamio, formado profesionalmente en el Museo Nacional y luego en la Universidad de Columbia, quien se hace cargo de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, prácticamente en receso; por otro lado, inicia un ambicioso proyecto que repercute profundamente en la antropología de su época y contribuye a sentar las bases de lo que es la investigación antropológica de nuestros días.

El proyecto de Gamio en sus líneas generales está contenido en su libro *Forjando patria*, publicado en 1916, en el que hace una crítica de las investigaciones antropológicas anteriores sobre la población india, señalando la absoluta ignorancia sobre las condiciones sociales y culturales en las que vive. Argumenta la necesidad urgente de estudiarla para resolver la fragmentación social, política y cultural que impide al país desarrollar cabalmente sus potencialidades, sobre todo por una exigencia que es declarada en diferentes momentos de la historia contemporánea: la de la unidad nacional. Para estudiar las condiciones de vida y para proponer soluciones adecuadas, Gamio apunta la necesidad de los estudios antropológicos. Esta propuesta, que es llevada como ponencia al Segundo Congreso Científico Panamericano, realizado en la ciudad de Washington en 1914, cristaliza en México con la creación de la Dirección de Antropología, en la Secretaría de Agricultura y Fomento, bajo la dirección del propio Gamio.

La característica fundamental en la orientación de la antropología mexicana, implicada en el planteamiento general de M. Gamio, es la exigencia de que las investigaciones se dirijan a conocer las condiciones de vida de la población y a proponer soluciones posibles, lo cual sólo se puede lograr si se constituye en un instrumento de gobierno. Es decir, se plantea como una actividad fundamental a un go-

bierno que está en proceso de construcción, cuando todavía se vive el conflicto armado y ya son evidentes las condiciones críticas del país en todos los sentidos. De esta posición se deriva otra, que permea las investigaciones antropológicas, la del compromiso social y moral con las poblaciones estudiadas. Esta orientación se expresa más agudamente en el sexenio del Presidente Cárdenas y conduce al perfil profesional del antropólogo implicado en el programa del Departamento de Antropología en el IPN. Este compromiso continúa siendo una parte importante de la antropología mexicana contemporánea.

Gamio apunta la urgencia de conocer los datos más elementales de la población nacional por medio de las ciencias sociales, pues no sólo involucra a la antropología, lo hace también con la sociología y la estadística, así como con las ciencias naturales:

> *No solamente necesitamos saber cuántos hombres, mujeres y niños hay en la República, ni qué idiomas hablan, ni cómo se denominan sus agrupaciones étnicas. Hay que conocer muchos otros datos: geografía, geología, meteorología, fauna y flora: todo esto, no en detalle, sino sólo en lo relativo a las condiciones de habitabilidad regional. Asimismo, idioma, religión, industria, arte, comercio, folklore, indumentaria, alimentación, energía muscular, tipo físico antropológicamente determinado, etc., etc. Cuando poseamos esos datos, ya conoceremos nuestras necesidades, aspiraciones, deficiencias y cualidades y podrá procurarse el mejoramiento de las diversas agrupaciones étnicas que forman la población, obrando con conocimiento de causa* **(Gamio 1982: 30).**

Y luego hace una crítica a la Constitución de 1857, que define como «de carácter extranjero en origen, forma y fondo» pues sólo es apropiada para una minoría, en tanto que para el resto de la población, la mayoritaria, es «exótica e inapropiada» (*loc. cit.***). Dicha Constitución era la vigente en los días en que escribía su libro, pero la crítica es válida para la de 1917 que nos rige actualmente, en tanto no hay un reconocimiento de los derechos históricos de los pueblos indios; aquí tenemos que destacar la agudeza de la visión de Gamio, pues una reforma constitucional que atienda las diferencias étnicas y los derechos políticos de los pueblos indios, y no digamos la necesidad de una nueva Constitución, continúa siendo un planteamiento radical.**

El programa de la Dirección de Antropología se propone estudiar todo el país, para lo cual divide el territorio en diez regiones, de las cuales elige una de ellas para realizar la investigación antropológica integral más importante de su tiempo, *La población del Valle de Teotihuacán*, **publicada en 1922; este es un trabajo notable en muchos sentidos, pues participa un grupo amplio de especialistas en diferentes ciencias, y abarca la población regional en una perspectiva diacrónica y sincrónica. La investigación de campo para reunir los datos etnográficos la hace Carlos Noriega Hope, quien elabora un cuestionario que es aplicado indirectamente, es decir entreverado con pláticas informales, y hace diversas anotaciones sobre las fiestas y la religión de los pueblos de la región estudiada.**

Hay dos cuestiones que me parece importante destacar por su trascendencia para las investigaciones contemporáneas. Por una parte, Gamio no usa el criterio lingüístico para definir la especificidad étnica de las poblaciones estudiadas, se remite más bien a las características de la cultura material. Esto lo lleva a estudiar a toda la población regional, una parte de la cual habla todavía el náhuatl, que es estudiado, por cierto, por Pablo González Casanova padre, pero evidentemente los datos sobre las celebraciones religiosas, y los de la antropología física, muestran la participación de rasgos comunes en toda la región.

La segunda cuestión se refiere a las implicaciones sociales de la investigación, pues no sólo se pretende llevar a cabo un trabajo de carácter científico y un diagnóstico para los programas gubernamentales, sino que al mismo tiempo se desarrolla un programa de acción social en la región.

El plan de Manuel Gamio era realizar investigaciones semejantes si no en todo el país, sí en la mayor parte de las regiones, pues como lo apunta en el programa de la Dirección de Antropología, era una necesidad perentoria, fundamental para realizar los ideales de redención de la Revolución Mexicana. Desafortunadamente el enorme esfuerzo quedó contenido en los dos gruesos volúmenes que componen la obra; las vicisitudes burocráticas retrasan la publicación y llevan al propio autor, en 1924, a renunciar a sus planes e incluso salir del país.

Sin embargo, el plan general de investigaciones de la Dirección de Antropología es retomado por varios de los estudiosos que parti-

cipan en el gran proyecto de Teotihuacán; hasta donde sabemos la influencia del mismo se declaró explícitamente en los trabajos de Miguel Othón de Mendizábal, de Carlos Basauri y de Lucio Mendieta y Núñez. Más adelante nos referiremos a algunos de sus trabajos, por ahora me detendré brevemente en la investigacón etnográfica que realiza Moisés Sáenz, en 1932-1933, en Carapan, una comunidad purépecha de Michoacán, pues en ella se advierte la continuidad de la orientación metodológica y teórica establecida por Gamio.

Miembro de la Dinastía Norteña, el grupo político que gobierna el país hasta el fin del «maximato», en 1936, Moisés Sáenz es un destacado educador formado en la novedosa tradición pedagógica de John Dewey, cuyas ideas aplica a la educación mexicana gubernamental desde su puesto de Subsecretario, y por un periodo breve como Secretario, de Educación Pública, con lo que inyecta una gran vitalidad al ambicioso programa iniciado por José Vasconcelos. Su acción se centra en el fortalecimiento de las escuelas rurales de tal manera que se conviertan en el centro cultural de la comunidad, es decir con una acción educativa que alcance a niños y adultos; las Casas del Pueblo se definen como una consigna dirigida a transformar por la educación a la población campesina. En los activos recorridos que como funcionario hace por todo el país, visitando escuelas rurales, pronto advierte la ineficacia del programa educativo en las regiones indias. Así, una vez que ha dejado los puestos directivos en la Secretaría de Educación Pública, se propone realizar una investigación etnográfica en una comunidad india para encontrar las causas del fracaso del programa educativo gubernamental.

Luego de una afanosa búsqueda por diferentes regiones, Moisés Sáenz elige la Cañada de los Once Pueblos, en Michoacán, para desarrollar su trabajo. En dicha región decide instalarse en una de las más conservadores comunidades purépechas, Carapan, donde establece la «Estación experimental de incorporación del indio». La definición del nombre resultó una tarea complicada, y luego se arrepentió del adoptado, sin embargo si el nombre fue azaroso, no lo fueron las intenciones:

> *Se pretendía, en efecto, crear un instituto de estudio y de investigaciones de orden etnológico y, más ampliamente, sociológico, y a la vez poner en juego un programa de acción tendiente a culturizar al indio*

y a mejorar sus condiciones de vida y a lograr la integración de las comunidades al conglomerado social mexicano. Y tal programa debía mantener dos miras a la vista; una, la de hacer el bien por sí mismo, para beneficio de las gentes y otra, la de realizarlo por vía de experimento, queriendo indagar si los procedimientos puestos en juego son los más adecuados para alcanzar los fines generales que el Gobierno de México persigue frente a su problema indígena **(Sáenz 1936: 15-16).**

El trabajo de investigación y de acción social fue desarrollado por un equipo de doce personas bajo la dirección general de Sáenz; entre ellos estaban dos antropólogos, Miguel Othón de Mendizábal y Carlos Basauri. El primero se encargó de las cuestiones económicas, en tanto que Basauri se dedicó a la etnografía. El proyecto era auspiciado básicamente por la SEP, aunque hubo también colaboración de la Secretaría de Salubridad y un apoyo decisivo del entonces gobernador de Michoacán, el Gral. Lázaro Cárdenas; planteado para mantenerse por dos años, se suspendió a los siete meses por conflictos de orden político entre Sáenz y el Secretario de Educación de entonces, Narciso Bassols.

Afortunadamente el propio Moisés Sáenz escribió un libro, *Carapan. Bosquejo de una experiencia,* **con una relación del proceso de organización del proyecto y un seguimiento de los acontecimientos sucedidos durante las investigaciones, así como con una detenida reflexión sobre los problemas educativos en el medio indígena. En mi opinión ésta es una de las más importantes investigaciones etnográficas realizadas en su tiempo, en ella hay como punto de partida una rica experiencia de campo y un proyecto específico con un objetivo científico, antropológico; hay también un texto que describe el proceso de la investigación e incluye largas transcripciones del diario de campo que Sáenz llevaba meticulosamente. Pero sobre todo, es un espléndido relato escrito con pasión y con agilidad, es asimismo, posiblemente el primer trabajo de etnografía de la educación, pues su objetivo es encontrar las limitaciones de los programas gubernamentales vigentes, para ello hace entrevistas a maestros, autoridades y padres de familia, aplica pruebas a los alumnos de las escuelas de todas las comunidades de la región; y al mismo tiempo comienza a definir una alternativa adecuada a las condiciones de las comunidades indígenas.**

También puede considerarse el texto como una reflexión profunda sobre el poder en un sistema regional, pues para realizar su investigación hubo de establecer las coordenadas de las relaciones políticas que incidirían en su trabajo, lo que le lleva a un recorrido desde la propia SEP hasta las facciones políticas que existían en las comunidades, pasando por el sistema político estatal y, particularmente, sobre el cacicazgo que ejerce el control en la región. Los datos de las investigaciones educativas son presentados en el texto, así como las agudas observaciones y los comentarios personales de Sáenz.

Lamentablemente ninguno de los otros participantes dio a conocer sus resultados; y si bien el texto de Sáenz se publica en 1936, esto sucede en Perú, donde era embajador, en una edición pagada por el propio autor que es poco conocida en México. Sin embargo su experiencia tuvo impacto en la política indigenista del Presidente Cárdenas, pues las reflexiones (y las comparaciones de la problemática indígena de México con lo que sucede en Guatemala, Ecuador y Perú, países a los que Sáenz llega en sus labores diplomáticas) le llevan a proponer un proyecto de acción indigenista que es la base del Departamento de Asuntos Indígenas, organizado en 1936, el cual es publicado junto con el texto etnográfico.

Otro etnógrafo que realiza diversas investigaciones por medio del trabajo de campo en la línea de Gamio y Sáenz es Miguel Othón de Mendizábal, formado en el Museo Nacional. Aunque su obra más importante es de carácter histórico y lingüístico, desarrolló también investigaciones etnográficas en el Valle del Mezquital con el fin de preparar monografías que fueran de utilidad para los programas de gobierno. De su trabajo en lingüistica son ampliamente conocidos, y usados, los mapas de distribución de las lenguas indígenas en México, tanto del siglo XVI como de los años veinte, que hace junto con Wigberto Jiménez Moreno en 1928; posteriormente, en 1934, publica unas *Cartas lingüísticas* con información y distribución de los hablantes de lenguas indias a partir de los datos censales de 1930 (Mendizábal 1928, 1934).

En cuanto a la etnografía que realiza, sus objetivos son estrictamente prácticos, como lo declara a propósito de las dos monografías hechas en sendas comunidades del Valle del Mezquital, Santa María Tepeji y Capula, cuando con la colaboración de tres estudiantes realiza un intenso trabajo durante cinco días en cada pueblo; así, nos dice que:

El estudio del municipio de Santa María Tepeji se llevó a cabo durante los cinco días que duró la visita de las principales localidades de la jurisdicción; pero los interrogatorios directos hechos a los representantes más autorizados y bien informados de todos los poblados del municipio, que se acercaron a la comisión para tratar de sus respectivos problemas, nos permitió acopiar una abundante documentación que, completada con los datos estadísticos disponibles, permitió la formación de un concepto bastante aproximado a la realidad sobre los problemas de carácter general o local, sobre los recursos naturales y sobre las posibilidades de la población regional para resolverlos, mediante una ayuda modesta, pero efectiva, de parte de los gobiernos federal y del estado de Hidalgo **(Mendizábal 1946, VI: 200).**

Recordemos que Mendizábal fue uno de los más activos participantes en los programas indigenistas durante el sexenio cardenista, además contribuyó decisivamente a definir el perfil profesional del antropólogo que debía formarse en el IPN y a fundar el Departamento de Antropología, que por cierto tiene uno de sus antecedentes en la modesta Escuela de Bacteriología de la Universidad Gabino Barreda, de la que Mendizábal fue el primer rector (Medina 1996).

Otro etnógrafo formado en el Museo Nacional y bajo la influencia de Gamio es Alfonso Fabila Montes de Oca, quien trabaja en la Escuela Regional Campesina de El Mexe, en el Valle del Mezquital. Estas escuelas tenían un Instituto de Investigaciones Sociales como parte de su organización, propuestos por Gamio para recoger y elaborar la información sobre las condiciones sociales y la cultura regionales a fin de desarrollar los programas educativos adecuados; éste de El Mexe, dirigido por el propio Gamio, quedó a cargo de Fabila, quien publica una amplia monografía etnográfica (Vázquez 1988; Fabila 1938). Otra investigación etnográfica muy conocida, pues se publica en 1940 como parte de los eventos preparados durante la realización del I Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Pátzcuaro en abril de 1940, es la que Fabila hace entre los yaquis de Sonora. Esta monografía es importante porque plantea la autodeterminación política de los pueblos indios, en este caso de los yaquis, en el espíritu de una discusión sobre la cuestión nacional y la posición con respecto a la Unión Soviética (Medina 1998); pero también es significativo el que se haya hecho con el apoyo de las propias

autoridades yaquis, quienes inclusive conocieron el manuscrito y, ante la ausencia de interés oficial para publicarlo, ofrecieron su modesto apoyo económico. Finalmente, el director del Departamento de Asuntos Indígenas, Luis Chávez Orozco, apoyó su publicación y difusión en el contexto del Congreso citado (Fabila 1940).

En este mismo año de 1940, y también bajo los auspicios gubernamentales para ser dado a conocer entre los asistentes al I Congreso de Pátzcuaro, Carlos Basauri dio a conocer los tres volúmenes de *La población indígena de México***, una obra que tenía como punto de partida precisamente los proyectos de Gamio en la Dirección de Antropología, pues como lo indica el propio autor:**

> *[…] desde el año de 1921, el doctor Manuel Gamio, entonces Director de Antropología, realizó el primer intento para recopilar todo lo escrito sobre la población indígena y formar con estos datos científicos unos «Cuadros Etnográficos» en los que se vaciaron los datos sobre antropología, etnografía y lingüística* **(Basauri 1940, I:7).**

Esta información, con otros datos que la actualizaban, fueron empleados por Basauri para preparar una investigación sobre las condiciones contemporáneas de la población india (Basauri 1927)

> *Poco tiempo después se hizo otro intento para reunir en un solo volumen diversas monografías de la población indígena, en el Instituto de Investigaciones Sociales dependiente de la Dirección de Población de la Secretaría de Agricultura y Fomento, siendo el Director de esta Dependencia el doctor Manuel Gamio, y Jefe del Instituto el Lic. Lucio Mendieta y Núñez. Nos tocó en suerte colaborar en esta obra y entregamos once monografías, correspondientes a otras tantas tribus indígenas, debidas a investigaciones personales que habíamos realizado. Además, se escribieron algunas otras, con lo que se completaron datos sobre cerca de la mitad de las tribus que componen la población indígena* **(Basauri 1940, I: 7-8).**

La obra de síntesis general que corona el esfuerzo pionero de Gamio, *La población indígena de México* **se presenta como un esfuerzo para ofrecer una visión general de los pueblos indios de México con la intención de reunir la información posible, de tal suerte que sea el**

punto de partida para investigaciones de mayor calado y rigor. El texto está dirigido a los maestros del Departamento de Educación Indígena, aunque se espera sirva también a otros especialistas, particularmente del campo de las ciencias sociales (Basauri 1940, I: 11).

En la *Introducción* **de la obra se hace una síntesis de los datos arqueológicos y de antropología física referentes a la población previa a la colonización hispana, para luego dar un resumen general de cada uno de los tópicos que componen las monografías. La perspectiva que domina estos tópicos es marcadamente etnocentrista y con un tono que ve a la cultura de los pueblos indios como atrasada y simple; punto de vista que domina en los trabajos etnográficos de la época, en particular los que hacían los etnólogos mexicanos, todo lo cual tiene como base el paradigma evolucionista. Así, la diversidad étnica es explicada como una manifestación de las diferentes etapas del proceso evolutivo:**

> *La cultura indígena tiene dos aspectos fundamentales en la actualidad: ciertos grupos se han conservado estáticos o presentan una evolución incipiente y casi nula; otros, por el contrario, corresponden a culturas retrógradas por involución, que alcanzaron un desarrollo floreciente antes de la conquista y, posteriormente, causas biológicas, sociales, económicas y políticas determinaron su decadencia* **(***ibidem***: 105).**

Como es ya una tradición de la etnografía mexicana desde el siglo XIX, el criterio que se sigue para establecer la especificidad étnica de los pueblos indios es el lingüístico, por lo que cada vez que hay una nueva clasificación lingüística hay que ajustar los datos de la filiación etnográfica, o bien decidir por un autor particular en los casos en los que hay diferencias de opinión. Por otra parte, la unidad social significativa para la descripción es la «tribu», lo que luego se transforma en el «grupo étnico», sin renunciar a la base lingüística de su definición.

Es importante aclarar que tanto Leopoldo Batres como Manuel Gamio se oponían al criterio lingüístico para determinar la identidad étnica, apelando Gamio a las características culturales y a una perspectiva regional, como bien lo ilustra su ejemplar investigación de Teotihuacán.

Otro aspecto que me parece significativo de las monografías etnográficas que componen la obra referida de Carlos Basauri es su estructura descriptiva, es decir la manera en que divide la unidad social y cultural, pues ello revela implícitamente tanto una especificidad temática como una jerarquía relativa de las secciones o tópicos, por lo cual transcribiré los títulos de los once incisos o capítulos de que se compone cada monografía:

i *Ambiente biológico*
ii *Antecedentes históricos*
iii *Distribución geográfica*
iv *Censo*
v *Caracteres antropológicos*
vi *Características culturales materiales*
vii *Características culturales espirituales*
viii *Economía*
ix *Estructura social*
x *Otras informaciones*
xi *Bibliografía*

El contenido de cada monografía es resultado de la recopilación de varias fuentes, como lo aclara el propio autor:

> *Se mandó un cuestionario muy amplio y detallado a cada uno de los maestros rurales, maestros misioneros y directores de centros de edu-cación indígena, para que les sirviera de guía al hacer las investigaciones y pudieran recabar todas las informaciones necesarias. Teniendo a la vista la contestación de estos cuestionarios en el Departamento de Educación Indígena, extractamos todos aquellos datos que creímos conveniente y buscamos los que faltaban en las obras ya publicadas sobre el particular, de manera que todas las monografías contienen informaciones recientes y de investigación directa y a la vez constituyen la recopilación documentaria, sobre todo en la parte histórica, de lo escrito por diversos autores mexicanos y extranjeros. Además, incluimos en esta obra todos los estudios hechos directamente por el autor sobre determinadas tribus: tarahumaras, tojolabales, tzeltales, mayas, otomíes, tla-huicas, seris, tarascos, negros, triques, que realizó en diferentes épocas y que constituyen investigaciones más amplias y detalladas* **(Basauri 1940, I: 9).**

Esta obra cierra la etapa antecedente a la configuración de la comunidad antropológica mexicana; dominada por el paradigma evolucionista, sin embargo, mantiene la orientación social que le imprime Gamio, es decir de generar una ciencia que contribuya a la solución de los problemas nacionales, que para cuando aparece tiene como primer referente la educación indígena, sin que se descarte su utilidad para otros programas gubernamentales relacionados con la política indigenista. Lo que viene después tiene como punto de partida la orientación del plan de estudios de la ENAH y el paradigma estructural-funcionalista, bajo el cual se hacen las investigaciones etnográficas en diferentes partes del país y en las que intervienen los estudiantes de antropología de las primeras generaciones.

En el diseño del plan de estudios tiene un papel importante la influencia de las universidades estadunidenses, particularmente las de Californa, Chicago, de Columbia y de Tulane, articuladas a un programa de expansión de la hegemonía de los Estados Unidos en el continente americano y en la coyuntura que ofrecía la Segunda Guerra Mundial, iniciada en 1939; de la cual emergieron como la primera potencia mundial, aunque con una rivalidad con la Unión Soviética que marcó con los signos ominosos de la «guerra fría» toda la época que cierra con la desintegración de la potencia socialista.

Posteriormente apareció una *Etnografía de México***, coordinada por Lucio Mendieta y Núñez, el antiguo colaborador de Gamio, en el Instituto de Investigaciones Sociales, de la UNAM, integrada por 46 síntesis etnográficas, con una composición semejante a la del libro de Basauri. Como se indica en la** *Introducción***, la preparación de la obra se hizo entre 1939 y 1949, y hace referencia a la delicada cuestión de las relaciones entre la identidad étnica y la lingüística:**

> *[…] aun cuando se trata de un libro puramente etnográfico, se siguió la clasificación lingüística definitiva de los señores Miguel O. de Mendizábal y Wigberto Jiménez Moreno, para la colocación de cada grupo en una secuencia que no obedeciera simplemente al orden alfabético o al rumbo geográfico carentes de significación. Es cierto que no parece existir relación precisa entre las características antropológicas y etnográficas de las varias razas indígenas de México y las clasificaciones lingüísticas de sus respectivos idiomas; pero aparte de que esta cuestión requiere investigaciones y estudios más profundos,*

que no se han hecho; hay, sin duda, exacta correspondencia entre el nombre de las lenguas y el de los grupos étnicos, circunstancia que justifica, a falta de otro criterio mejor, el sistema de presentación adoptado **(Mendieta y Núñez 1957: XIII).**

Sin embargo, el carácter anacrónico de su orientación teórica y de los datos, particularmente los referentes a la antropología física, es indicado por Juan Comas en una reseña bastante crítica (Comas 1959), célebre por la polémica que desata, y que prácticamente relega este trabajo de la discusión contemporánea, insertándose en la etapa previa en la que está la obra de Carlos Basauri y que corresponde a la del proyecto germinal de Manuel Gamio.

LA ETNOGRAFÍA CULTURALISTA

El desarrollo institucional de la antropología mexicana en los años cuarenta expresa un movimiento de despliegue de una comunidad científica bien asentada y con una proyección al futuro. Una de las personalidades más importantes en este movimiento es Alfonso Caso, quien conjuga una condición política con presencia en las instituciones gubernamentales y un prestigio académico como arqueólogo; ello le lleva a desmpeñar el papel de fundador en diversas instituciones y proyectos. Para referirnos a lo más conocido, señalemos su participación protagónica en la creación de la Sociedad Mexicana de Antropología, en el Instituto Nacional de Antropología e Historia y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia; fue también rector de la Universidad Nacional y quien formalizó la condición de autonomía con la redacción de la Ley Orgánica correspondiente. En 1948 renunció como Secretario de Bienes Nacionales al gobierno de Miguel Alemán para fundar, con un conjunto de destacados antropólogos, el Instituto Nacional Indigenista.

La influencia académica y la calidad de dirigente de don Alfonso Caso marcaron notablemente la dinámica de la Sociedad Mexicana de Antropología, la cual organizó, precisamente a partir de 1940, las reuniones de Mesa Redonda en las cuales se discutieron los temas más importantes para la comunidad antropológica mexicana y se definieron posiciones altamente influyentes en las discusiones académicas de la época. Su publicación periodica, la *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* **(RMA), tuvo una importancia central en la di-**

fusión de las investigaciones antropológicas y en las diversas polémicas suscitadas en sus reuniones.

En el ámbito de la política indigenista se abrieron también nuevos espacios con evidentes repercusiones en los ámbitos académicos y de la investigación antropológica; tal es la creación del Instituto Indigenista Interamericano en 1940, a resultas del Congreso de Pátzcuaro, cuya sede fue la Ciudad de México. Su primer director, Moisés Sáenz, no llegó a asumir el cargo debido a su prematuro fallecimiento, ocupando el puesto el doctor Manuel Gamio, prestigioso académico y fundador de la antropología mexicana. Este instituto tuvo dos publicaciones, el *Boletín Indigenista* **y la revista** *América Indígena***, en cuyas páginas se dieron algunas de las más notables discusiones tanto sobre la política indigenista y las características socioculturales de los pueblos indios, como sobre el papel de la antropología en la definición de los problemas y en la búsqueda de soluciones.**

En el ámbito de la formación profesional de los antropólogos fue evidente un profundo cambio en términos tanto cualitativos como cuantitativos; en él se marcaron las características que asumió la nueva comunidad antropológica. En efecto, existe una diferencia abismal entre la práctica docente que se hacía en el Museo Nacional y la que se constituyó en la ENAH. En el Museo era un pequeño grupo el que asistía a los cursos impartidos, y sólo algunos cuantos llegaban a tener una actividad profesional, y la mayor parte de las veces en la condición de maestros-investigadores. No había un plan para formar investigadores profesionales, tampoco existía un reconocimiento legal de los profesionistas egresados; de hecho, desde la fundación de la Universidad Nacional se había planteado una situación ambigua con la actividad docente del Museo, lo cual se trató de resolver de varias maneras, sea por el establecimiento de convenios, sea por intentos para trasladar la enseñanza a la propia universidad.

Con la adscripción de la ENAH al Instituto Nacional de Antropología e Historia, y por este medio a la SEP, y una vez definido un plan de estudios con una orientación teórica explícita, la culturalista, la matriz en la que se formarían los nuevos antropólogos, como investigadores y con un conocimiento técnico específico, quedó consolidada. Comienzan entonces a establecerse convenios que definen sus relaciones académicas, tanto con la UNAM como con El Colegio de México; asimismo se establecen convenios con diversas instituciones

internacionales, pero particularmente con algunas universidades estadunidenses que tendrán una influencia decisiva en el perfil profesional de los antropólogos egresados.

La Segunda Guerra Mundial (1939-1945) tuvo un impacto profundo en la práctica profesional de la antropología en los Estados Unidos, pues como lo señala un lúcido investigador, Eric Wolf (1964), se dio una transformación drástica en la que, de ser una profesión recluida en los museos y en algunas universidades, con un cierto aire de romanticismo, se pasó a un crecimiento exponencial que alcanzó a numerosas universidades y, sobre todo a una diversificación teórica y a una orientación definitivamente práctica, como se advierte en el surgimiento de una antropología aplicada. La ampliación de los espacios académicos y profesionales de la antropología estadunidense tiene una relación directa con la emergencia de los Estados Unidos como potencia mundial, luego de la guerra, y con el despliegue de programas de carácter económico y político dirigidos al fortalecimiento de su hegemonía en los países del continente americano.

Como lo indicara Robert Manners, se trataba de un programa de expansión colonial y en él tenían un lugar importante los antropólogos, en una escala nunca antes realizada. El programa conocido como Punto IV para los países del continente americano era semejante al Plan Marshall del presidente Harry Truman, destinado a dirigir las inversiones estadunidenses en los devastados países europeos.

La ENAH establece varios convenios con diversas instituciones, por los que llegan profesores visitantes y se realizan investigaciones con la activa participación de los estudiantes de sus primeras generaciones y de sus profesores. Así, en 1942 se firma un convenio con el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago, con la Institución Carnegie y con el Gobierno del Estado de Chiapas para realizar investigaciones antropológicas en Chiapas; llegan entonces a la ENAH varios profesores visitantes que imparten diversas cátedras y que realizan prácticas de campo. La presencia de Sol Tax, en ese entonces un joven y activo investigador formado bajo la dirección de Radcliffe-Brown y parte del equipo de investigadores que trabajaba en los programas dirigidos por Robert Redfield, así como de Alfonso Villa Rojas, por ese tiempo investigador de la Institución Carnegie y también estrecho colaborador de Redfield, influyen poderosamente

en la formación de Calixta Guiteras, Anne Chapman, Rosa Lombardo, Fernando Cámara y Ricardo Pozas, entre otros alumnos (Téllez Ortega 1988).

Para realizar investigaciones etnográficas en la Región Tarasca, en Michoacán, la ENAH establece un convenio con el Instituto de Antropología Social de la Institución Smithsoniana, en el que participan George Foster, Angélica Castro de la Fuente, Chita de la Calle, Gabriel Ospina y el estudiante purépecha Pablo Velázquez. Con la misma institución se firma también, en 1947, un convenio para realizar investigaciones etnográficas en la región totonaca, bajo la dirección de Isabel Kelly, en las que participan como alumnos Cristina Álvarez, Gabriel Ospina y Ángel Palerm.

Desde el Instituto Indigenista Interamericano, bajo la dirección de Manuel Gamio, se hacen investigaciones conjuntas con organismos internacionales en los que participan alumos del la ENAH; así, en 1945 se realiza un proyecto en el Soconusco, en la costa de Chiapas, junto con la Organización Panamericana de la Salud, para investigar la situación de la región en que existe la enfermedad conocida como onchocercosis, en la que participa un grupo de estudiantes entre los que está Felipe Montemayor, Ricardo Pozas, Anne Chapman y otros. En 1951 se realiza otra investigación en el Valle del Mezquital, en el Estado de Hidalgo, en colaboración con la UNESCO, también bajo la dirección de Gamio, y con la colaboración de Alfonso Villa Rojas, en el que participa otro grupo de estudiantes. Y cuando Oscar Lewis llega para hacer su investigación en Tepoztlán, en 1944 y en 1947, bajo los auspicios del Instituto Indigenista de Estados Unidos y del Instituto Indigenista Interamericano, incorpora a cuatro estudiantes, entre quienes están Isabel Horcasitas y Anselmo Marino Flores (Lewis 1963: IX)

Muestra de la consolidación de la comunidad escolar de la ENAH es la aparición de dos publicaciones que expresan sus inquietudes académicas y en las que vierten los resultados de sus actividades científicas; en 1945 comienza la serie *Acta Anthropologica*, en la que se publican tanto traducciones de textos importantes como tesis profesionales; el primer número está dedicado a la tesis de Miguel Acosta Saignes, *Los pochteca*, y en el número 3, del tercer volumen, Ricardo Pozas Arciniega publica, en 1947, su célebre *Juan Pérez Jolote*. Asimismo, se inicia, en 1952, la publicación de la revista *Tlatoani*, administrada por los propios estudiantes, a través de su Sociedad de Alumnos (Gali 1988).

Con estos señalamientos intento mostrar tanto la constitución de una comunidad científica como el carácter de su formación teórica culturalista y de su especialización técnica rigurosa bajo la influencia directa de científicos extranjeros de prestigio. Si bien la mayor parte de ellos procede de las universidades estadunidenses, los hay también europeos que llegan como consecuencia de los conflictos políticos y militares, quienes se establecen en México ejerciendo una influencia constructiva, tales serían los casos, entre otros, de Paul Kirchhoff, etnólogo alemán, de Juan Comas, antropólogo físico, de Pedro Bosch-Gimpera, de José Miranda, historiador, españoles los tres.

El momento fundacional en el que la comunidad antropológica mexicana asume el paradigma mesoamericanista que la define y rige sus actividades futuras en el campo de la etnografía, se sitúa en Nueva York, en un seminario que se realiza del 28 de agosto al 3 de septiembre de 1949, bajo los auspicios de la Fundación Wenner-Gren, y en el que tienen un papel organizativo decisivo Sol Tax y Robert Redfield. Ahí se presentan varias síntesis etnográficas que toman como universo de sus generalizaciones al espacio mesoamericano, de acuerdo con la definición de Kirchhoff. Sol Tax presenta un ensayo sobre la economía y la tecnología de las comunidades indígenas, Julio de la Fuente se refiere a las relaciones interétnicas, Calixta Guiteras lo hace con las relaciones de parentesco, Fernando Cámara resume la discusión acerca de los sistemas de cargos y Ralph Beals redacta un ensayo sobre aculturación; estas son las personas vinculadas directamente con el quehacer antropológico en México. Además, otros trabajos se refieren a las curaciones y la religiosidad, así como a temáticas relativas al campo de la antropología psicológica, entonces de moda, remitiéndose también al marco mesoamericano (Tax 1952).

En la discusión de los trabajos aludidos, y que ocupa los días que dura el seminario, participan numerosos investigadores que forman parte de la comunidad que comparte el paradigma mesoamericanista, como son, entre otros, los mexicanos Wigberto Jiménez Moreno, Daniel Rubín de la Borbolla y Alfonso Villa Rojas, así como George Foster, Isabel Kelly, Alden Mason, Charles Wagley y Nathan Whetten, que harán importantes contribuciones a la etnografía mesoame-ricanista.

La publicación de los ensayos presentados y discutidos en el seminario la coordina Sol Tax, en ella el ensayo que abre es la tra-

ducción del artículo de Paul Kirchhoff en el que define a Mesoamérica, lo cual evidentemente marca el tono y la orientación de las discusiones; le sigue una caracterización general de los pueblos indios mesoamericanos contemporáneos preparada por Redfield y Sol Tax. También se incluye la transcripción de las discusiones suscitadas por cada uno de los ensayos presentados, lo cual tiene ciertamente una importancia para reconocer los criterios que dominan las concepciones etnográficas y antropológicas. Las conclusiones del seminario se presentaron en el XXIX Congreso Internacional de Americanistas que tiene lugar precisamente en el mismo año y en la misma ciudad (Tax 1952).

El carácter fundacional del libro *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America***, editado por Sol Tax (1952), remite también a la presencia teórica del funcionalismo británico, pues la noción de estructura social permea los ensayos de Cámara, Guiteras y Tax, en lo que tiene mucho que ver la influencia de éste último; con ello se introduce una perspectiva con la cual se establece un mayor rigor en la recolección de datos y en la interpretación de los materiales etnográficos; se exige una cierta profundidad en los tópicos que caracterizan a la antropología social. Así, se comienzan a configurar temáticas con su propia definición teórica, como las de los sistemas de parentesco y de las jerarquías político-religiosas, y principalmente en el importante campo de la economía; con lo cual se trasciende la estricta descripción de las monografías.**

Otro esfuerzo importante que señala un avance en las investigaciones etnográficas es el proyecto para la construcción del Museo Nacional de Antropología, el cual se desarrolla a partir de 1961 para culminar con su inauguración, a la que asiste el propio presidente Adolfo López Mateos y el cuerpo diplomático acreditado en México, el 17 de septiembre de 1964. Construido junto al Bosque de Chapultepec, el nuevo Museo Nacional de Antropología abandona las antiguas instalaciones del Palacio de Moneda y se instala en una moderna y espectacular construcción, adecuada para sus funciones de investigación, conservación y difusión de sus colecciones. Pero el hecho que me importa consignar es que por primera vez se abre un espacio a la cultura de los pueblos indios contemporáneos, si bien subordinado a la majestuosidad de las salas de arqueología. El antiguo Museo Nacional era exclusivamente arqueológico, como fue la inten-

ción desde que se fundó, a principios del siglo XIX; y cuando mucho hubo, ya en los años cincuenta, una pequeña sala instalada junto a la parte del Templo Mayor, que se veía en la esquina de las calles de Seminario y Guatemala, con algunos objetos y una modesta museografía.

Para instalar las salas de etnografía en el nuevo museo se desplegó un ambicioso proyecto dirigido a crear las colecciones etnográficas y a elaborar los guiones científicos para ser usados en cada sala; para ello se contrató a varios antropólogos que además asesoraron la instalación museográfica. De una u otra manera se obligaba a una síntesis con el fin de tener una visión de conjunto y a una concepción sobre la cultura india que respaldara la lógica de las exhibiciones. La perspectiva que se impone es la de la monografía etnográfica, con un énfasis en la especificidad de las características culturales indias, sin referencia al contexto interétnico, particularmente el que contrasta entre lo indio y la cultura nacional, y mucho menos a la dinámica de los pueblos indios en términos de su expansión y crecimiento; hay más bien un tono de rescate y exaltación de sus manifestaciones culturales más vistosas, con una cierta distancia.

La parte más valiosa del proyecto de construcción del museo, desde el punto de vista de la etnografía, son los recorridos de campo para adquirir las colecciones que constituyen el acervo museográfico, el material gráfico, las grabaciones, así como la confección de los guiones museográficos. Tales guiones nunca traspasaron el ámbito de la circulación interna para el que fueron elaborados; reproducidos en forma mimeográfica, nunca se pensó en publicarlos, sin embargo, el conjunto de ellos nos da una visión general tanto de la cultura india como del estado de las investigaciones etnográficas.

Hasta ahora yo conozco veintinueve guiones etnográficos, de los cuales Fernando Cámara hizo los correspondientes a los kikapú, los warijíos, los pimas bajos, los tarahumaras, los yaquis, los mayos, los ópatas y los jovas (1962a, 1962b y 1961); Barbro Dahlgren preparó un extenso guión sobre los coras (1962) y otro sobre los nahuas de Tuxpan; Ricardo Pozas redactó los guiones sobre los grupos indios de Baja California, los tarascos de Michoacán y los mames de Chiapas (1961, 1962a y 1962b). Don Alfonso Villa Rojas preparó sendos guiones, amplios, sobre mayas de las tierras altas y mayas de las tierras bajas (1961 y 1962). Por su parte, Roberto Weitlaner redactó la mayor cantidad de guiones, nueve en total, correspondientes al Estado de Gue-

rrero, a zapotecos de Oaxaca, mixtecos, triques, la Chinantla, popoloca-chocho-ixcateco, introducción lingüística a Oaxaca, huaves y cuicatecos (1962a, b, c y d, 1961, 1962e y f). Finalmente, Roberto Williams hizo los guiones de otomíes de la Sierra de Puebla, popolucas, totonacas y huastecos, además del guión para la sala introductora de las culturas del Golfo (1961a, b, 1962, 1961d y 1961c). Todos ellos fueron preparados en 1961 y 1962, y constituyen un rico material resultado de síntesis etnográficas elaboradas por investigadores competentes que, evidentemente, merecen un análisis específico para ponderar adecuadamente su importancia en los estudios antropológicos.

Varios de los participantes en los guiones etnográficos del Museo Nacional de Antropología hacían por esos mismos años síntesis etnográficas para una empresa auspiciada por la Universidad de Texas, que llevó a la publicación del *Handbook of Middle American Indians* (HMAI), compuesto de 16 volúmenes, de los cuales dos, el 7 y el 8, están dedicados a la etnología, editados por Evon Vogt, y uno, el 6, a la antropología social bajo el cuidado de Manning Nash. Entre los antropólogos mexicanos que participan en esta obra y en los guiones del museo están: Alfonso Villa Rojas, que prepara las monografías de tzeltales, de los mayas de las tierras bajas (chontales, choles y kekchíes) y de los mayas yucatecos (1969 a,b y c), y Roberto Weitlaner, que escribe la monografía de cuicatecos, y en colaboración con Walter Hoppe, las de ichcatecos, chochos y mazatecos (1969); en colaboración con Hoppe y Medina(1969 a y b), la de popolocas; en colaboración con Howard Cline la de chinantecos; y en colaboración con Susana Drucker y Roberto Escalante, la de cuitlatecos. Otros antropólogos mexicanos colaboradores del HMAI son Leonardo Manrique, que escribe la monografía de otomíes, y Pedro Carrasco, que hace la introducción al altiplano mexicano.

Hay, me parece, un interés fundamentalmente geopolítico en el impulso a las investigaciones y a la publicación de los trabajos etnográficos sobre Mesoamérica que tiene su antecedente en el *Handbook of South American Indians*, coordinado por Julian H. Steward, realizado en los años cuarenta, en el ambiente de la guerra mundial y de la redefinición de las hegemonías entre las grandes potencias. En este primer proyecto antropológico se impulsaron las investigaciones etnográficas y etnohistóricas, como lo muestra la participación de Paul Kirchhoff y su interés en definir el área circuncaribe y otras de la parte sudamericana.

Una evidencia del trasfondo geopolítico que lleva a la publicación del *Handbook of Middle American Indias* **es la noción misma de** *Middle America* **que no corresponde a la definición que hiciera P. Kirchhoff de Mesoamérica, bajo un criterio estrictamente histórico y cultural. En cambio, como lo expone Adalberto Santana (1996) con habilidad, las definiciones de lo que constituye Norteamérica, Centroamérica, el Caribe y, por supuesto,** *Middle America***, están profundamente marcadas por la geopolítica, es decir por las concepciones políticas nacionales y las imperiales, que evidentemente son diferentes.**

Las 44 monografías contenidas en los volúmenes 7 y 8 del HMAI, publicados en 1969, responden a un mismo patrón monográfico y bajo el tradicional criterio étnico-lingüístico, lo que dificulta la apreciación de las magnitudes entre las lenguas con el mayor número de hablantes y una amplia distribución geográfica y aquellas otras habladas por menos personas y restringidas a un espacio menor. La diferencia es algo más que un dato cuantitativo, pues los hablantes de náhuatl, maya, zapoteco, mixteco y otomí forman parte de una densa tradición histórica expresada tanto en términos de complejidad cultural como en sus propias tradiciones históricas contenidas en códices, crónicas y monumentos.

La excepción al criterio etnolingüístico son las monografías dedicadas a los pueblos de Baja California y a los pueblos minoritarios de Sonora, es decir aquellos aparte de los yaquis y los mayos.

La concepción culturalista que domina las monografías introduce una noción de relativismo que iguala a todos los pueblos, asimismo asume una homogeneidad, en gracia a la generalización, que opaca una de las más notables e impresionantes características culturales de los pueblos mesoamericanos, su diversidad. La descripción lineal impide reconocer la variedad de las culturas comunitarias, así como la complejidad y la coherencia internas. Por otra parte, el énfasis en la cultura oscurece la importancia de los sistemas regionales, que son fundamentales tanto por su carácter pluriétnico como por expresar la articulación al sistema económico y político nacional.

Efectivamente, la concepción culturalista del HMAI ignora las implicaciones sociales y culturales que para los pueblos indios tiene la dimensión nacional, cuestión de importancia capital por expresar el carácter de las relaciones de las comunidades indias con la nación y con el estado nacionales, pero sobre todo por indicar la naturaleza de

la inserción de los pueblos indios en la trama del conjunto nacional. Hay un cierto estatismo que impide reconocer el carácter extraordinariamente dinámico de las luchas de los pueblos indios en los años recientes, lo que ha transformado tanto los escenarios políticos nacionales e internacionales, como la cultura misma de los pueblos indios. En esto tiene mucho que ver, me parece, la suposición de que los pueblos indios están desapareciendo y por lo tanto hay que conservar, o más bien rescatar, lo que se pueda para los futuros ciudadanos interesados en su pasado. No parece, en estas investigaciones, haber futuro para los pueblos indios y para su cultura.

Este periodo en el que la etnografía tiene una clara orientación culturalista y se tiene como un resultado valioso de las investigaciones de campo la preparación de monografías, preferentemente realizadas en una sola comunidad, se cierra con diversos acontecimientos que tienen lugar entre 1968 y 1970. En primer lugar, el movimiento estudiantil y popular de 1968 en el que tienen una intensa participación un grupo considerable de alumnos y maestros de la ENAH, genera una violenta crítica a la antropología culturalista por su respaldo a la política autoritaria gubernamental, al paternalismo de la política indigenista y por su fidelidad temática al nacionalismo de la Revolución Mexicana, que esconde las luchas de los obreros y los campesinos por el mejoramiento de sus paupérrimas condiciones de vida y por la democratización del país. El resultado es un viraje radical hacia cuestiones de carácter socioeconómico y a una politización del discurso antropológico que polariza las posiciones. Con esto, se abandonan las investigaciones etnográficas, es decir, el interés por las descripciones sobre la especificidad cultural y lingüística de los pueblos indios; aumenta entonces el número de investigaciones sobre los campesinos, sobre las clases sociales en el campo, el caciquismo y los sistemas de poder tradicional, entre otros temas novedosos.

En 1970 aparece una obra que hace una fuerte impugnación a la antropología culturalista y al indigenismo, escrita por un grupo de investigadores que propone la creación de una «antropología crítica». *De eso que llaman antropología* (Bonfil y otros, 1970) abre el camino que inicia una crisis de la antropología mexicana y que afecta directamente a la investigación etnográfica. En la ENAH se lleva a cabo una profunda restructuración del plan de estudios, con un notable énfasis en el estudio de la teoría marxista, y se consigue por primera

vez tener una planta de profesores de tiempo completo (Méndez Lavielle 1987).

La formación de antropólogos se descentraliza con la fundación y crecimiento de nuevas escuelas de antropología, como las de Yucatán (fundada en 1966) y Veracruz (fundada en 1957), así como se rompe el monopolio del INAH en la investigación y en la docencia antropológicas con la organización del Centro de Investigaciones Superiores del INAH (1973), dirigido por Angel Palerm, y el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana (1973), cuyo plan de estudios es hecho también por Palerm.

Por otro lado, la muerte de Alfonso Caso, el 30 de noviembre de 1970, cierra todo un capítulo en la vida de la Sociedad Mexicana de Antropología y en la política indigenista del gobierno mexicano.

La crisis de la antropología mexicana de los años sesenta y setenta señala una consolidación de la comunidad científica, el número de sus miembros crece hasta convertirla en una de las más grandes de América Latina, el número y la calidad de sus investigaciones se expande correlativamente; pero, además, hay dos acontecimientos que me parecen expresivos de su madurez: por una parte la formación de dos colegios de profesionales, ambos reconocidos legalmente en 1976: el Colegio Mexicano de Antropólogos, cuyo antecedente, la Asociación Mexicana de Antropólogos Profesionales había sido fundada en 1955, y el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Profesionales, organizado (en 1976) con los egresados de las nuevas escuelas y los también nuevos centros de investigación antropológica.

Por la otra parte encontramos la manifestación de una conciencia histórica en la que apoya su legitimidad científica y profesional, tal es *La antropología social y aplicada en México*, escrita por Juan Comas y publicada en 1964, y la monumental obra de quince volúmenes dirigida por Carlos García Mora, *La antropología en México. Panorama histórico*, publicada en 1987 y 1988.

La nueva polifonía etnográfica

La corriente principal de los estudios antropológicos en los años setenta se define por dos propuestas teóricas, y políticas, que señalan perspectivas diferentes, con un marcado énfasis excluyente; por una parte se despliega con gran vitalidad la tendencia que se apoya en los diferentes matices de moda de la teoría marxista para definir dos pro-

blemas fundamentales, el de la configuración de las clases sociales en el campo y el de la especificidad de los modos de producción en las formaciones sociales latinoamericanas. El trabajo de campo de estudiantes y profesores de antropología se orientan entonces hacia el estudio de los procesos sociales, económicos y políticos que permitieran reconocer las formas diversas que asume la lucha de clases y el proceso de toma de conciencia. Una publicación representativa del estado de la discusión, producto de una mesa redonda ampliamente comentada en los medios universitarios, coordinada por la antropóloga Luisa Paré (1979), *La polémica de las clases sociales en el campo*, en la que se definen las más importantes posiciones, no tiene lugar para la cultura y las especificidades étnico-nacionales; la solitaria voz de un antropólogo, Sergio Perelló indicando la importancia de la comunidad, es prácticamente ignorada.

Por otra parte, sin embargo, encontramos a los estudiosos preocupados por entender las características de la identidad étnico-nacional de los pueblos indios y por apoyar las luchas de los movimientos indios del continente americano, amenazados con su exterminio por las iglesias de diversas denominaciones y por los propios estados nacionales, tareas en las que participan también diversos antropólogos. El documento fundacional de este movimiento es el denominado *Por la liberación del indígena*, mejor conocido como *Declaración de Barbados*, por el lugar en que se reunieron los antropólogos firmantes a fines de enero de 1971. Entre los firmantes del documento se encontraban Guillermo Bonfil y Darcy Ribeiro, autores de sendas obras teóricas que impulsan el interés por los procesos culturales implicados tanto en la formación de las naciones del continente americano, como en el peso de las diferentes matrices étnico-raciales en la configuraciones de las culturas nacionales, lo que en el caso particular de nuestro país Bonfil llamará el «México profundo».

Ambas tendencias expresan un rechazo a los estudios etnográficos culturalistas y funcionalistas; para los marxistas la cultura tenía su lugar en el espacio etéreo de la superestructura, y por lo tanto tenía una importancia secundaria ante las urgencias de la lucha de clases y la democratización; para los antropólogos etnicistas, como se llamó a los seguidores de la corriente de Barbados, o también denominados, con una evidente vena polémica «etnopopulistas», era fundamental tanto la lucha de los pueblos indios como el dar la voz a sus

dirigentes, sin la intermediación de los antropólogos, que por muchos años actuaron como portavoces y mediatizadores de las reivindicaciones. Un texto sintomático de esta posición es el libro editado por Bonfil (1981), *Utopía y revolución*, que recoge diversos documentos y declaraciones de los movimientos indios del continente americano, con una introducción del editor en la que sintetiza magistralmente el tono milenarista y las reivindicaciones étnico-nacionales de diversas organizaciones indias.

Detrás del etnicismo de Barbados estaba una gran movilización de los pueblos indios del continente americano y una serie de reivindicaciones por el derecho a sus diferencias culturales y lingüísticas pero sobre todo las exigencias de ocupar el lugar correspondiente en las culturas nacionales y en las historias oficiales que tercamente los ignoraban.

En México diversos movimientos indios se gestaban en los años setenta en las regiones interétnicas del país; uno de los más importantes acontecimientos, que pasó prácticamente desapercibido para la gran prensa de la época, fue la organización del Congreso Indígena de Chiapas, realizado en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en el mes de octubre de 1974, con el apoyo de la diócesis, encabezada por el obispo Samuel Ruiz. Organizado con la participación de las comunidades indias de los Altos de Chiapas, que enviaron a sus representantes y plantearon sus reivindicaciones a partir de sus necesidades más urgentes, y teniendo una intensa actividad de intercambio y discusión en sus propias lenguas mayenses, su impacto afectó profundamente a los movimientos indios y campesinos y abrió una época de luchas agrarias y de represión.

A escala nacional el movimiento indio se mostró espectacularmente con la realización del Primer Congreso Nacional de los Pueblos Indígenas, que tuvo lugar en Pátzcuaro en octubre de 1975, y la creación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), que en un enorme esfuerzo organizativo reunió tanto a las corrientes integradas al partido oficial como a los diversos movimientos indios independientes. La importancia política de este movimiento radica en la aparición de un discurso indio en los foros nacionales con la reivindicación fundamental de exigir el reconocimiento de su derecho a las diferencias étnicas y lingüísticas, a las que se sumaban muchas otras relativas a la lucha por la tierra, a los programas de educación

indígena y a sus derechos como trabajadores en diferentes instancias; era también una denuncia de la discriminación racial y cultural expresada en los ámbitos culturales, laborales y políticos.

A lo largo de doce años, en los que se realizaron cinco congresos nacionales, el CNPI vive intensas luchas internas entre sus diversas tendencias que lo desgastan, pues pronto comienza un lento proceso de separación de las organizaciones más celosas de su autonomía política. Cuando se realiza el V Congreso Nacional, en 1987, las organizaciones sobrevivientes eran unas cuantas, las que finalmente se desintegran ante la apatía de sus principales impulsores gubernamentales (Medina 1998). Esto no significa la desaparición del movimiento de los pueblos indios, por el contrario, el debilitamiento del CNPI como una organización india de escala nacional trasladaba el dinamismo a las regiones interétnicas, como lo expresa la situación por la que pasan los pueblos indios de los Altos de Chiapas, de la Selva Lacandona, de la Montaña de Guerrero y de la Huasteca, para mencionar algunos de los más conocidos.

En la Escuela Nacional de Antropología e Historia se vivía también un tiempo de transformaciones. Al cambio del Museo Nacional de su local en el Centro Histórico de la Ciudad de México al nuevo edificio de Chapultepec, le seguiría también el de la ENAH en un espacio diseñado a propósito dentro de las instalaciones del nuevo edificio, en 1965. Sin embargo, dado que la suntuosidad del Museo Nacional de Antropología le convierte en espacio adecuado para recepciones oficiales y para reuniones internacionales de diverso tipo, y en ellas los alumnos de la ENAH aprovechaban para mostrar de muchas maneras sus críticas al gobierno, en 1980 se le traslada a un edificio escolar de mayores dimensiones situado dentro de la zona arqueológica de Cuicuilco, en el sur de la ciudad y muy lejos de los espacios de recepciones oficiales y diplomáticas.

Durante el proceso de restructuración de los planes de estudio en los años setenta, no sólo desaparece el interés por las investigaciones etnográficas, sino incluso la misma especialidad de Etnología es borrada del *curriculum*. Cuando la ENAH se traslada a Cuicuilco se reabre la carrera de etnología y comienza un lento proceso para abrir espacios, muy acotados, al trabajo de campo, para reiniciar la discusión etnográfica a la luz de las nuevas tendencias que nos llegaban de fuera, principalmente de Francia, como lo expresa el entusiasmo por el estructuralismo y por la antropología marxista.

El inicio y crecimiento de la política indigenista requiere de manera creciente la participación de técnicos y maestros procedentes de las comunidades indias donde se desarrollaban los programas regionales. Si en los años sesenta, cuando había once centros coordinadores indigenistas, se constituye un contingente importante con los maestros encargados de los programas de «educación bilingüe», al expanderse la política indigenista, en los años setenta, con cerca de cien centros coordinadores, pero sobre todo con la creación de toda una estructura administrativa y sindical dentro de la SEP para los maestros indígenas, se constituye, me parece, una masa crítica de dirigentes indios profesionales que incide en los movimientos regionales y sobre todo en el movimiento indio nacional. A este contingente procedente de la burocracia habría que añadir otro grupo de indios que realiza estudios profesionales en las universidades nacionales y retiene su identidad étnica india, contribuyendo muchos de ellos, como el grupo de antropólogos indios, a construir su propia historia y, sobre todo, una conciencia por la que se asume el pasado indio y se reclama un lugar para el futuro.

El punto culminante de todo este proceso es la asunción de un discurso indio por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en sus diversas declaraciones, pero sobre todo la propuesta de construir una nueva nación a partir de la diversidad cultural y lingüística. Si en el discurso se apela crecientemente a la exigencia de reivindicar los derechos históricos de los pueblos indios, en los hechos, particularmente a partir de las pláticas y los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, se logra reunir a los dirigentes indios de diferentes regiones y organizaciones, de tal suerte que para 1996 surge el Congreso Nacional Indígena y se despliega una intensa actividad que trasciende los antiguos espacios regionales y étnicos para asumir la forma de un movimiento que impugna las bases mismas de las concepciones oficiales, liberales, sobre la nación.

El resultado de toda esta movilización social y política en que estamos sumergidos en estos momentos, y en la que las instancias gubernamentales aparecen como las más reacias a la transformación, es la configuración de diversas voces en las investigaciones etnográficas, con lo que el discurso científicamente autorizado del antiguo trabajador de campo, el solitario etnógrafo que se convertía en experto de una región determinada y en voz de los pueblos entre los que había

vivido y estudiado, abre paso a una diversidad de voces, a un discurso polifónico que apenas comienza a hacerse audible.

Un referente reciente de las nuevas voces y de las resistencias antiguas es la síntesis realizada en el Instituto Nacional Indigenista bajo el título de *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*, coordinada por Gabriela Robledo y publicados los ocho volúmenes de que se compone en 1995. Como ha sido común en estos trabajos, el criterio seguido para definir la unidad cultural sobre la cual se hará la monografía es el lingüístico, aunque en el caso de las lenguas con una gran dispersión, y en consecuencia con una variación interna también amplia, se han establecido criterios administrativos; así, en relación con el náhuatl, la lengua india con el mayor número de hablantes en el país, se distingue a los nahuas de Morelos, de la Huasteca veracruzana, de la Sierra Norte de Puebla, de Guerrero y los mexicaneros de Durango. En total la obra se compone de 45 monografías; sin embargo hay, hasta ahora, notables ausencias, como los mayas peninsulares, el segundo grupo de hablantes a escala nacional, los zapotecos del Istmo y de la Sierra del Sur, los chontales de Tabasco, los popolocas de Puebla, los cuicatecos, chocholtecas e ixcatecos de Oaxaca, los nahuas del sur de Veracruz, los tepehuas, los mazahuas, los amuzgos y los pueblos mayas de la zona fronteriza con Guatemala, como son chujes, jacaltecos, mames y mochós.

Las monografías son apretadas síntesis, sobre todo si consideramos la ya abundante bibliografía etnográfica reunida a lo largo de los años, en las que se mantienen las grandes categorías descriptivas etnográficas, como economía, organización política, organización social, historia y otras semejantes. Lo novedoso es la incorporación de secciones útiles para los programas gubernamentales como son las que se refieren a la «infraestructura» de servicios, como educación, corriente eléctrica, agua entubada, comunicaciones y otros tópicos por el estilo.

Destaca, sin embargo, la contribución de tres antropólogos indios que hacen las monografías de sus respectivas regiones de origen. Abad Carrasco (1995), originario de Malinaltepec, Guerrero, hace la monografía de tlapanecos aportando muy sugerentes datos históricos sobre los cacicazgos, que ayudan a entender diversos conflictos políticos contemporáneos, así como indicaciones sobre las variantes dialectales del tlapaneco que resultan interesantes. Por su parte, Manuel Ríos Morales (1995), zapoteco, escribe la monografía de los za-

potecos de la Sierra Norte de Oaxaca, región que conoce bien y de la que propone una regionalización novedosa, que compara con las hechas por otros autores; hace un fino desmenuzamiento de regiones y comunidades, reconociendo subregiones, de tal suerte que nos ofrece un rico análisis de lo que implica la diversidad cultural y lingüística dentro de una de las grandes regiones de los zapotecos.

El tercer antropólogo indio que realiza una monografía es Laureano Reyes Gómez (1995), mixe de Santa María Alotepec; él nos da una interesante relación de los pueblos mixes y del significado sociocultural de las variedades dialectales tan acentuadas que se encuentran de una comunidad a otra. Añadamos que este mismo antropólogo ha realizado diversas investigaciones entre los pueblos zoques y ha hecho aportes importantes a la etnografía regional.

Mi impresión es que estas tres monografías aportan datos novedosos y expresan un conocimiento profundo de la región y de diversos aspectos lingüísticos y culturales, con lo que muestran un conocimiento profesional de su oficio etnográfico. Sin embargo, no obstante el esfuerzo desplegado, que no es poco, es evidente que resulta un reto su descripción pues no existe una alteridad, sino una identidad profunda con su lengua y cultura, si bien hay un manejo conciente de la diferencia. Este mismo esfuerzo aplicado a otras culturas marcadamente diferentes de la propia seguramente ofrece resultados de mayor profundidad. Finalmente, estas son nuevas voces y es importante oírlas, pues tienen sus propias especificidades.

Hay otro grupo de profesionales indios relacionados con las luchas de sus regiones de origen que han desarrollado una concepción teórica en relación con los movimientos políticos en los cuales participan; ellos son aquellos antropólogos oaxaqueños, encabezados por el difunto Floriberto Díaz, mixe, que han centrado su discusión teórica y política en torno al concepto de «comunalidad», del cual se desprende una de las alternativas acerca de la autonomía, específicamente la sostenida por el Congreso Nacional Indígena. Aun cuando hay diversas publicaciones que plantean las características generales de la comunalidad, el interés se orienta más en el sentido de desplegar proyectos políticos comunitarios, y menos en aportar datos etnográficos que contribuyan a la discusión científica.

Sin embargo, junto a estos jóvenes profesionales que articulan movilización política y construcción teórica existen las autoridades y

los hombres de conocimiento que mantienen el saber tradicional comunitario, y de cuyo apoyo depende el que se lleven a cabo las propuestas de los jóvenes dirigentes vinculados con el exterior. Tales especialistas generalmente son de difícil acceso, es decir no aparecen en las grandes asambleas, sino más bien en determinados contextos rituales lejanos a la mirada de los extraños; su condición de monolingües así como su actitud reservada plantea complicados problemas a la investigación etnográfica. No obstante, se han comenzado a difundir trabajos etnográficos muy sugerentes, producto de un paciente y sistemático esfuerzo, que apuntan no sólo a una transformación que sobre las concepciones del saber indio existen, sino sobre todo a un replanteamiento de la etnografía. Estas investigaciones se agrupan en torno a una categoría teórica que constituye el eje de las reflexiones y de las discusiones, el de «cosmovisión». Este es el tema central de este trabajo y a la exposición y análisis de los aportes realizados se dedica la Segunda Parte.

LAS TENSIONES

Los ejes fundamentales que guían las investigaciones etnográficas en México, desde el siglo XIX y hasta prácticamente nuestros días, tienen como referente el nacionalismo, tanto en su versión criolla como en la del nacionalismo revolucionario del siglo XX. Del nacionalismo criollo proceden dos premisas, por una parte la que identifica en el pasado prehispánico los orígenes de la nación mexicana; por la otra la que despliega un profundo rechazo al impacto del régimen colonial en esos mismos orígenes, así como en la configuración nacional, una de cuyas expresiones más conocidas es el anti-hispanismo, con lo cual convierten a la revolución de independencia en un movimiento de liberación nacional que recupera la soberanía de que se gozaba antes de la colonización (como bien lo señala Brading en su sugerente libro *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, 1995).

A partir de tales premisas se generan dos tipos de tensiones, las de orden sincrónico y las del diacrónico. Con respecto a éstas últimas podemos señalar tres, bastante evidentes en una primera mirada. En primer lugar, la que define el estatuto histórico, y teórico de las sociedades prehispánicas y el carácter de sus vínculos con la población india contemporánea; recordemos las denominaciones medievales de los cronistas coloniales que nos hablan de naciones, de monarquías y de imperios,

las cuales son reivindicadas por los nacionalistas criollos para respaldar su especificidad histórica y cultural frente a España. Frente al ampuloso discurso nacionalista que otorga una calidad clásica al pasado indio, se endereza una fuerte crítica de los historiadores estadunidenses, bajo la influencia de la «leyenda negra», y de uno de los fundadores de la antropología, Lewis Morgan, quien reduce la organización política a una confederación de tribus, sin alcanzar la condición estatal.

Una segunda tensión remite a la estimación de la fuerza del impacto de la sociedad colonial en la cultura de los pueblos indios contemporáneos; los estudiosos decimonónicos señalan el carácter destructivo y degenerativo que sobre la cultura y la condición racial tuvo el régimen español, pero se niegan a reconocer los derechos políticos que tenían, así como el que se hubieran configurado como comunidades agrarias con una personalidad jurídica y con una cultura específicas. Estas posiciones conducen a proponer una relación estrecha entre lengua y cultura que se sintetiza en el concepto de «raza», reemplazado con un cierto cientifismo, por el de «tribu» procedente del evolucionismo, los cuales sustituyen al más antiguo de «nación», con lo que se sitúa a los pueblos indios en una condición de atraso histórico y social.

La tercera tensión se establece entre la calidad mayoritaria de los pueblos indios en términos demográficos y el carácter degradado y atrasado que se les atribuye, lo que por cierto lleva a plantearse la existencia de un «problema indígena», cuyas primeras «soluciones» son el exterminio, sea por la represión militar o por un esperanzador «blanqueamiento» que ya para el siglo XX toma la forma de una fusión racial, el mestizaje, que funde lo que orgullosamente José Vasconcelos llama la Raza Cósmica. En este ambiente la etnografía es algo así como el levantamiento de un inventario de lo que queda de los pueblos indios, pero sobre todo una base científica para la solución del «problema indígena».

Las tensiones de orden sincrónico nacen del planteamiento de la llamada cuestión étnico-nacional, es decir, de la definición del lugar que ocupan los pueblos indios en la configuración nacional, en términos socioeconómicos, políticos y culturales. En tanto que la tradición liberal, arraigada en el nacionalismo criollo, niega la ciudadanía a los indios y la personalidad jurídica de la comunidad india, combatidas explícitamente en la Constitución de 1857, no es sino hasta el régimen de la Revolución Mexicana cuando se les reconoce

como parte de la nación, del «pueblo mexicano», y más específicamente como la clase baja, representada por los campesinos, como lo expresa Andrés Molina Enríquez (1978) en su clásico libro *Los grandes problemas nacionales*, y se asume en los programas educativos y en las representaciones pictóricas de Diego Rivera.

Sin embargo, quien establece la condición de compromiso moral y capacidad técnica a la antropología para resolver los problemas nacionales, y más particularmente el de la diversidad lingüística y cultural manifiesta en los pueblos indios, es Manuel Gamio. Es él quien funda una perspectiva que acentúa la problemática social de los pueblos indios y quien introduce un criterio relativista para apreciar sus especificidades culturales. Dos elementos que me parece importante destacar en el planteamiento de este ilustre fundador son, en primer lugar el de privilegiar el marco regional para entender la situación de los pueblos indios; en segundo lugar, el de asumir un criterio cultural, y no lingüístico, para reconocer su especificidad étnica. Así, hablará de las «poblaciones regionales» y no de la «población india».

La tensión principal en la etnografía que se desarrolla a partir del programa fundacional de Manuel Gamio procede del paradigma evolucionista, que los sitúa en una condición de atraso, la cual se atribuye en buena medida a sus características culturales y lingüísticas, así como a su situación de pobreza extrema. Esto conduce a diversos programas gubernamentales que tratan de «inducir» cambios sociales y culturales, pensados más en términos de la adopción de un cultura nacional y de la imposición del castellano, la lengua nacional. En este contexto la etnografía es la recopilación de datos de los pueblos indios en dos sentidos, por una parte para hacer una ponderación de su «atraso» y situarlos así en la escala evolutiva correspondiente (como lo hace Basauri, 1940, en la referencia señalada más arriba), por la otra, para fundamentar los programas gubernamentales adecuados a su situación. Esto es lo que hacen Gamio en su trabajo en el Valle de Teotihuacán, Saénz en su proyecto de Carapan y Mendizábal en los pueblos otomíes del Valle del Mezquital.

Esta preocupación pragmática de la etnografía lleva a designar al conjunto de los trabajos como una «antropología social» o «aplicada», como lo hace el propio Sáenz en su investigación de Carapan (sin que tuviera que ver en ello la tradición británica que adopta tal denominación posteriormente y en el punto de vista de Radcliffe-

Brown), y lo desarrolla Mendizábal tanto en su trabajo en el Valle del Mezquital como en su definición del perfil profesional del antropólogo que se quería formar en el primigenio Departamento de Antropología del IPN. Esta misma perspectiva la continuó Gonzalo Aguirre Beltrán en sus concepciones sobre la política indigenista y culminó con el libro de Juan Comas (1964), que la llama, en el título mismo, *Antropología Social Aplicada*, para referirse básicamente al indigenismo.

La tensión entre los objetivos antropológicos y los políticos es percibida por los más importantes investigadores, así Sáenz reconoce la diferente actitud entre los científicos y los pragmáticos, lo que le lleva a proponer, luego de su experiencia en Carapan, el formar equipos que trabajen separadamente, articulados por el coordinador o director. Esta misma tensión se manifiesta en Mendizábal quien en sus investigaciones privilegia la solución de los problemas sociales de los pueblos indios por encima de las exigencias de la ciencia; asimismo se expresa en la rica discusión teórica y política acerca del estatuto político de los pueblos indios, que a la luz del discurso socialista de la época eran considerados «minorías nacionales», y en la que la solución oficial se inclina por su «mexicanización», y no por su reconocimiento político a partir de sus especificidades culturales.

De esta decisión se desprenden los principios de la política indigenista que desarrolla el INI por muchos años, a partir de su fundación en 1948, en la cual se recupera, gracias a los planteamientos culturalistas de la época, la propuesta que lleva a reconocer la especificidad étnica por la lengua amerindia hablada; es decir el designar como unidad cultural a la población que habla una misma lengua.

En esta tradición de referirse a las lenguas para implicar una especificidad étnica han tenido mucho que ver las clasificaciones realizadas por diferentes investigadores a lo largo de los años, y como lo apuntara Lucio Mendieta y Núñez en la *Etnografía de México* (1957), la clasificación de Wigberto Jiménez Moreno y Miguel Othón de Mendizábal, que tenía sus respectivos mapas, era la reconocida como la más actualizada.

El inicio de las investigaciones detalladas sobre la diversidad dialectal de las lenguas indias que desarrolla el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) desde los años treinta, en el marco de la lingüística estructural, habrá de contribuir al reconocimiento de su complejidad y de su variable diferenciación interna. En ello tenía que ver tanto el

avance en las técnicas de recolección y análisis del material lingüístico que permitían un mayor rigor, como la prolongada estadía en el campo de sus misioneros-investigadores, quienes podían así conseguir una profundización mayor, debido en buena parte a las dificultades planteadas por la traducción de *La Biblia*, a la que estaban comprometidos. Hay que señalar también que el personal del ILV contribuyó a realizar las primeras cartillas en lenguas indias para la enseñanza elemental con una orientación hacia la posterior castellanización.

Un mayor rigor en las investigaciones etnográficas fue introducido por los antropólogos procedentes de las universidades de Estados Unidos, en especial el grupo procedente de la Universidad de Chicago que había sido formado en los cánones del funcionalismo británico por la presencia durante un poco más de tres años de su mayor teórico, Alfred Radcliffe-Brown. Entre ellos estaban Alfonso Villa Rojas, formado también en su cercana colaboración con Redfield en Yucatán, y Sol Tax. Ellos forman con dura disciplina académica en los rigores del trabajo de campo a un grupo de estudiantes de la ENAH y transmiten la discusión teórica de la antropología social que se tenía por esos tiempos.

Un primer señalamiento que fractura la imagen de homogeneidad que se tenía con las denominaciones lingüísticas es la propuesta de la comunidad como la unidad social y cultural significativa para los pueblos indios; en efecto, Sol Tax publica un ensayo sobre los municipios del occidente de Guatemala en el que apunta que la comunidad (que en el caso de este país se correlaciona con el municipio) es la instancia fundamental para la identidad en los pueblos alteños, pues en ella se encuentra un territorio definido y reconocido, una clara delimitación social y económica, una estructura político-religiosa propia, un santo patrón exclusivo, así como una indumentaria y una variante dialectal de una lengua amerindia exclusivas (Tax 1937).

La propia estrategia del trabajo de campo, y la tradición que funda Redfield con su monografía comunitaria sobre Tepoztlán (Redfield 1930), hacen de la comunidad el ámbito más adecuado para la investigación empírica y para las generalizaciones sobre la estructura social. La trascendencia de este enfoque se advierte en el seminario de la *Wenner Gren Foundation* de 1949 que se realiza en Nueva York (Tax 1952) en el que las generalizaciones de los diferentes temas conjugan los datos de las comunidades en el marco cultural de Mesoamérica.

La tensión entre lengua y grupo social, por una parte, y entre lengua y cultura, se expresa claramente en el libro de Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de Gobierno Indígena* **(1991a, editada originalmente en 1953), en el que por una parte afirma la vigencia de la comunidad como unidad social fundamental entre los pueblos indios, pero por la otra establece una relación entre lengua y «grupo étnico», sin percatarse de la contradicción. Así, por una parte apunta:**

> *En el país no existen en la actualidad una o dos centenas de grupos étnicos organizados, como pudiera suponer la recopilación censal de un número igual de idiomas diferentes; lo que realmente se encuentra es la presencia de una o dos decenas de millar de comunidades indígenas independientes. Pueden muchas participar, y de hecho participan, de una cultura común y de una lengua con variaciones dialectales de poca monta; mas no obstante ello cada comunidad, místicamente ligada a su territorio, a la tierra comunal, constituye una unidad, un pequeño núcleo, una sociedad cerrada que a menudo se halla en pugna y feudo ancestral con las comunidades vecinas de las que, siempre, se considera diferente* **(***ibidem***: 16).**

Pero más adelante, cuando describe los tres casos particulares que elige para caracterizar los sistemas políticos, reincide en la relación lengua-grupo étnico, tratando como unidades socioculturales a tarahumaras y tarascos. Sin embargo, en el tercer caso tratado recupera la propuesta de Gamio al usar como referente a la región. De aquí parte la construcción teórica de lo que primero llama« región intercultural» y más adelante, en 1967, designa con una intención de mayor generalidad la Región de Refugio (Aguirre Beltrán 1991b)

El enfoque regional de la etnografía planteado por Aguirre Beltrán en el marco de la política indigenista traslada la tensión entre pueblos indios y sociedad nacional a una instancia menor, estableciendo así un espacio teórico de importancia fundamental para entender la complejidad de las relaciones interétnicas; las cuales tienen en un lado a las múltiples comunidades indias con sus especificidaes sociales culturales y lingüísticas, y por otro un sistema que las articula y define como un ámbito con características culturales propias, una de las cuales es precisamente la diversidad cultural y linguística.

Sin embargo, la perspectiva regional de la etnografía, planteada desde el indigenismo, no resuelve la tensión principal, la que se establece entre población india y sociedad nacional; pues por una parte hace de la región el espacio fundamental de las reflexiones teóricas, y con ello elude la articulación con las instancias nacionales, como lo mostraría la crítica desarrollada por las investigaciones sobre los campesinos y las clases sociales en el campo; y por la otra, define la situación de la población india en los antiguos términos del pensamiento liberal que reclama su eliminación, aunque ahora se plantea en términos de integración a la nacionalidad, o a la «modernidad», pues se les considera atrasados y marginales. Es decir no se les articula, en términos del discurso político nacional, en la problemática social y económica, aunque sí en los hechos que se desprenden del desarrollo capitalista de la época.

En las investigaciones etnográficas de los años cuarenta es evidente el impacto del paradigma mesoamericanista, a partir del ensayo germinal de Kirchhoff (1960, publicado originalmente en 1931); dicho paradigma genera una revolución al establecer una nueva temática y definir cuestiones teóricas con un gran potencial para articular las diferentes ciencias antropológicas desde una base común. La reacción inicial más intensa se localiza en la arqueología, pues crea un espacio de generalización mayor que el local y el regional, propios de la perspectiva empírica. A la etnografía la revoluciona en términos del establecimiento de un marco histórico que enlaza la población con la prehispánica en términos sociales y culturales, como lo había logrado ya la lingüística histórica en cierto sentido. Sin embargo, la tensión surgida en relación con los vínculos entre pueblos indios y nación no sólo no se resuelve, sino además se oculta.

Es decir, Mesoamérica es un concepto que define un área cultural por la presencia de ciertos rasgos considerados críticos; pero el ensayo de Kirchhoff se sitúa en el siglo XVI, pues sus datos proceden de fuentes históricas de esa época, dejando abierta la cuestión de su dinámica tanto hacia el pasado como al futuro. La proyección al pasado es realizada por Román Piña Chan (1960) y por Julio César Olivé (1958) para los estudios arqueológicos, con una propuesta sugerente que es adoptada en el medio de la comunidad antropológica. En cambio la dinámica y utilidad analítica del concepto en cuanto a su desarrollo posterior, se mantiene como una tarea pendiente, pues

evidentemente el régimen colonial transforma sustancialmente la composición y los procesos históricos de los pueblos indios al imponerle determinaciones de diferente orden. Y la cuestión se torna más candente cuando consideramos el presente etnográfico, pues en este caso no se pueden ignorar los procesos de configuración nacional que también imponen sus propias determinaciones.

Hay algo evidente que salta por encima de las consideraciones técnicas y generales sobre los pueblos indios contemporáneos: su continuidad con las poblaciones mesoamericanas; sin embargo, como ya lo indicamos antes, no se ha resuelto en términos teóricos el carácter de los cambios sufridos tanto en el contexto de la sociedad colonial como en el agitado siglo que va de la revolución de independencia a la Revolución Mexicana.

No obstante, el marco generalizador de Mesoamérica se asume en diversos trabajos etnográficos, como son, por ejemplo, los casos del *Handbook of Middle American Indians* y del Museo Nacional de Antropología inaugurado en 1964; pero vayamos por partes.

El HMAI comienza a elaborarse desde finales de los años cincuenta, aunque los volúmenes dedicados a la etnografía, el 7 y el 8, aparecen en 1969. La información se organiza en monografías con la misma estructura temática, correspondiendo una a cada unidad cultural definida en términos lingüísticos. El criterio regional es ignorado, pues, por ejemplo, se hace una monografía para tzeltales (Villa Rojas 1969a) y otra para tzotziles (Laughlin 1969), a pesar de que las comunidades hablantes de tales lenguas se integran en una misma región, los Altos de Chiapas, compartiendo una misma tradición cultural. Las excepciones, en cuanto al criterio lingüístico, son las monografías dedicadas a los pueblos indios de Baja California y a los minoritarios de Sonora, es decir aparte de yaquis y mayos; aquí el criterio es el de jurisdicción administrativa, y de ninguna manera el regional.

Sin embargo, el concepto de *Middle America* en que se apoya el HMAI corresponde más bien a una concepción geopolítica, la de Estados Unidos, que es diferente a la cultural en que se basa la definición de Mesoamérica, como se advierte en la inclusión de los grupos del norte de México, que no son mesoamericanos. Por otra parte, hay una completa negación tanto de los sistemas regionales como de la dimensión nacional. La comunidad aparece sólo como un referente

empírico ocasional para la caracterización de una totalidad cultural, definida por la vigencia de una lengua amerindia.

El otro caso en que se establece una caracterización cultural con un criterio lingüístico es el representado por el conjunto de guiones museográficos preparados para las salas de etnografía del Museo Nacional de Antropología; aunque aquí encontramos también algunas excepciones, pues en algunos guiones se usa un criterio ecológico, como en la del Golfo (Williams 1961c), o también los de Mayas de las Tierras Altas y Mayas de las Tierras Bajas (Villa Rojas 1961 y 1962); otros guiones acuden al criterio político administrativo, el de las entidades federativas, como los de Guerrero (Weitlaner 1962a) y de Baja California (Pozas 1962). El marco de lo nacional se implica, como lo muestra la inclusión de los grupos norteños, pero no se plantea el carácter de su articulación con la sociedad nacional, ni tampoco se alude a los procesos de cambio y de actualización de los pueblos indios, ni mucho menos a sus luchas agrarias y sus reivindicaciones étnicas. La vieja obsesión liberal se mantiene en el tono de rescate que domina las expresiones museográficas, con la implicación de que tales culturas están en proceso de desaparición y hay que conservar la memoria de sus características culturales.

Tal vez el desarrollo más refinado de la conjunción de lengua y cultura para definir la especificidad étnica de los pueblos indios sea el realizado por los antropólogos firmantes de la Declaración de Barbados, particularmente de aquellos que trabajan en México, como Miguel A. Bartolomé, Guillermo Bonfil y Stefano Varese; en sus trabajos el «grupo étnico», definido en términos lingüísticos, pasa a convertirse en una entidad compleja, en algo que se acerca a la categoría marxista de modo de producción; aunque, paradójicamente, la noción de «grupo étnico» hereda las ambigüedades y el exotismo del antiguo concepto evolucionista de «tribu» (cf. Medina, 1988). Guillermo Bonfil avanza una definición apoyada en una negación, es decir en su carácter no capitalista, a lo que añade la lengua, la territorialidad y el «capital intangible acumulado» (Bonfil 1981: 27). Por su parte, Stefano Varese remite también al criterio lingüístico para definir al grupo étnico, subrayando que la lengua es un «índice sintético de etnicidad» (Varese 1979).

Sin embargo, Bonfil trasciende los artificiosos planteamientos etnicistas para llegar a una propuesta original y radical, la que hace

en su libro *México profundo* **(1987), en el cual abandona la estrecha noción de grupo étnico para abordar la de «pueblo», como proyecto civilizatorio que se enfrenta a la sociedad nacional, dominada por un proyecto de nación «imaginario». Con esta propuesta sitúa en la base de la definición de la nación tanto a los pueblos indios contemporáneos como a la población nacional compuesta por los trabajadores de la ciudad y el campo; son ellos un denso sustrato que se opone a las clases dominantes que mantienen el antiguo y etnocida proyecto de los criollos y los liberales que pretende construir una nación definida en el modelo napoleónico, es decir una raza, una lengua, una cultura.**

Con esta perspectiva Bonfil avanza también sobre la anacrónica concepción que considera a los pueblos indios como sobrevivientes de las antiguas civilizaciones mesoamericanas, que respalda esa etnografía del rescate y de la conservación museográfica. Es decir, introduce el dinamismo que los hace contemporáneos y, sobre todo, los sitúa como una alternativa política, aquella que exige un cambio sustancial en la definición de la nación, al insistir en que se parta de la evidente diversidad étnica y lingüística de los pueblos indios y del *México profundo***.**

> *Los pueblos del México profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se rebelan, según una estrategia afinada por siglos de resistencia [...] De lo que se trata, pues, cuando se propone aquí una reflexión sobre el dilema de la civilización en México, es la necesidad de formular un nuevo proyecto de nación que incorpore como capital activo todo lo que realmente forma el patrimonio que los mexicanos hemos heredado* **(Bonfil 1987: 11, 12).**

El argumento en que se sustenta el proyecto civilizatorio del México profundo como alternativa nacional es el del sustrato histórico y cultural mesoamericano; y para polarizar las alternativas civilizatorias en pugna, Bonfil reconoce a sus principales protagonistas:

> *La diversidad cultural de la sociedad mexicana remite, en última instancia, a la presencia antagónica de dos civilizaciones. En los puntos extremos el contraste y la oposición son evidentes y totales: la vieja oligarquía aristocratizante y sus epígonos tecnócratas de la modernidad, frente a las comunidades indias que conservan su propia identidad* **(Bonfil 1987: 95).**

Esta sugerente propuesta de Bonfil nos conduce indudablemente a una nueva concepción de la etnografía, pues se levanta por encima de sus antiguos cauces indigenistas y culturalistas para llevarnos al concepto de nación, una instancia mayor; pero, por otro lado, recupera la instancia empírica en la que se conjuga lengua y cultura como diversidad, y no ya considerándolas en su homogeneidad, propuesta por Manuel Gamio y enriquecida por Gonzalo Aguirre Beltrán: la región interétnica, pero ahora en el marco de la nación.

En efecto, si partimos del concepto de región interétnica, considerada como un sistema socioeconómico que posee una composición cultural diversa y tiene como referentes empíricos un conjunto de comunidades agrarias y un centro urbano que funciona como eje político y económico, y miramos al conjunto de la nación, advertiremos que los datos lingüísticos y culturales adquieren un relieve diferente, más rico, que la antigua concepción basada en las denominaciones lingüísticas. Veamos un ejemplo que puede ser ilustrativo por permitirnos apreciar las limitaciones del antiguo enfoque etnográfico, el de los hablantes de náhuatl.

Difícilmente puede alguien sostener que los pueblos de habla náhuatl forman un «grupo étnico» pues muestra una enorme dispersión que requiere de otros criterios para entender sus aspectos comunes y sus variedades regionales. Es decir, resulta un tanto forzado pretender que las características culturales y lingüísticas encontradas en una región particular puedan generalizarse a todos los hablantes. Como lo consigna la información censal de 1990 el náhuatl es la lengua que tiene el mayor número de hablantes en el país (1 197 328 personas), pues reúne al 22.67% del total nacional; esta población se distribuye en diez entidades federativas, aunque en cinco de ellas se concentra el 90% (Puebla, Veracruz, Hidalgo, San Luis Potosí y Guerrero). En términos de su diversidad dialectal el panorama es complejo y no del todo dilucidado, pues en tanto que Jorge Suárez

(1995) reconoce 19 lenguas, Yolanda Lastra (1986) encuentra más adecuado hablar, como punto de partida, de cuatro grandes áreas: la Central, la periferia occidental, la periferia oriental y la Huasteca.

Hay dos acontecimientos históricos que influyen en la complejidad del proceso de diferenciación dialectal: por una parte las migraciones de hablantes del náhuatl que por razones políticas y militares se dieron bajo la hegemonía de los aztecas, así como el carácter de *lingua franca* que asumió antes de la invasión hispana; por la otra, el esfuerzo de homogeneización y dispersión llevado a cabo por los franciscanos con la intención de convertir esta lengua en la del reino milenario que planeaban fundar, intención que conduce al decreto de Felipe II, de 1570, que le asigna el carácter de lengua oficial de los indios (Heath 1972: 52), por lo que los trámites legales entre comunidades indias y autoridades coloniales tenían que hacerse en náhuatl.

Si nos situamos en el ámbito de una sola entidad federativa, Guerrero, podemos acercarnos y ponderar las complejidades de las relaciones entre lengua y cultura. Aquí hay 116, 131 hablantes de náhuatl, por lo que le corresponde el quinto lugar en cuanto a su número; si los consideramos desde el punto de vista de su diversidad, Una Canger (1986) opina que pueden reconocerse tres grupos dialectales, el del norte y el del sur, que son periféricos, y el central, cuya diferenciación expresa hechos históricos. Del grupo central se pueden reconocer tres áreas: la costera, donde se encuentran los pueblos de Azoyú, Ometepec y Cuauhtepec, la de la Montaña de Guerrero, que tiene como centro regional a la ciudad de Tlapa, y la de la región del Alto Balsas.

En términos culturales se reconocen en Guerrero cuatro regiones (Sepúlveda 1989) donde hay hablantes de náhuatl: La Montaña, que colinda con Puebla y Oaxaca y abarca 19 municipios; la Sierra Norte, que colinda con el Estado de México, abarca siete municipios; la Tierra Caliente, colindante con Michoacán, comprende 11 municipios; y la Sierra Central y cuenca superior del río Balsas, de la que forman parte siete municipios (Villela 1995).

Sin embargo, si nos acercamos todavía más a esta última región, nos encontraremos que en los siete municipios (Zumpango de Neri, Mártir de Cuilapan, Zitlala, Ahuacuotzingo, Copalillo, Huitzuco de los Figueroa y Tepecuacuilco de Trujano) se encuentran 37 comunidades y «cuadrillas» que reúnen, aproximadamente, a cuarenta mil hablantes de náhuatl. Es importante destacar que tales comunida-

des, que ocupan un territorio contiguo, son sólo parte de los municipios a los que se adscriben y cuyas cabeceras están distantes del eje fluvial que las une. Es decir, la división municipal tiende a separar las comunidades, pues no se hizo considerando a las comunidades nahuas que se encuentran en su jurisdicción. No obstante, a raíz de la amenaza de movilización de algunos pueblos y de la pérdida de tierras por la construcción de una presa en San Juan Tetelcingo, ha surgido un movimiento entre las comunidades nahuas para detener el proyecto; y en este proceso se ha creado una instancia organizativa que las ha unido y llevado a establecer su centro en San Agustín Oapan, comunidad que fuera el centro de la provincia en la época anterior a la colonización española (Celestino 1997).

La etnografía publicada por el INI (Robledo 1995) considera en sus monografías a los nahuas de cuatro estados solamente (Durango, Morelos, Guerrero y la Huasteca veracruzana).

Hay además otro hecho que introduce otras cuestiones a considerar para entender la situación actual de los pueblos indios, así como el proceso de cambio establecido: la presencia de migrantes indios en todas las entidades federativas, tanto en ciudades de intensa actividad turística, como Cancún, Tijuana, Acapulco y la Ciudad de México, como en las regiones donde la agricultura capitalista ocupa temporalmente a grandes contingentes de jornaleros. Este fenómeno de dispersión en todo el país lo comparte el nahua con otras once lenguas (maya, zapoteco, mixteco, otomí, tzotzil, totonaco, mazahua, huasteco, mixe, purépecha y tarahumara); el impacto de esta población en sus comunidades de origen es todavía una cuestión a investigar, en sus términos más generales.

LOS MEANDROS

Si nos atenemos a la etimología de los nombres de las ciencias antropológicas para tener una definición, nos quedamos sin entender su especificidad en el contexto de las otras ciencias; la situación es todavía más complicada cuando nos referimos a la etnografía, pues la idea que predomina es la de ser una práctica estrictamente descriptiva que remite, como método, al trabajo de campo. Sin embargo, cada vez es más evidente, particularmente por el despliegue crítico hacia el positivismo que tiene como una de sus ramificaciones a la llamada antropología posmoderna, la densa carga de subjetividades que se

esconde bajo un título aparentemente inocuo; y la solución no es la hechura de una nueva definición, a la medida de las circunstancias, sino la instalación de lo que se identifica con ese título, en un tiempo y en un espacio determinados.

Como bien nos lo ha informado la historia de la antropología tradicional, es decir, aquella consignada en los textos generales usados en la docencia, la práctica etnográfica está ampliamente representada en las experiencias coloniales de los países europeos y constituye uno de los más importantes antecedentes de la ciencia que se funda en el siglo XIX bajo el paradigma evolucionista.

Las diferentes etapas del proceso de expansión colonial y la disputa por la hegemonía en el mundo, que conduce a las nuevas formas de dominio articuladas al proceso de globalización, han marcado profundamente el desarrollo teórico y la diversificación temática de la antropología, y con esto la práctica misma de la etnografía. Como parte de los nuevos desarrollos temáticos ha aparecido una crítica radical al autoritarismo y a las profundas implicaciones etnocéntricas de las investigaciones antropológicas realizadas desde los países centrales, tales como son Francia, Inglaterra y los Estados Unidos. En esta crítica y en la definición de nuevos planteamientos, algunos de sus autores, como James Clifford (1995), se han deslindado de lo que sucede en los países periféricos, lo que ahora se llama el Sur, para concentrarse en lo que ha pasado en estos centros, que continúan siendo potencias en la hegemonía mundial.

Esta tendencia reflexiva nos obliga a reconsiderar lo que sucede en México, cuya situación comparte con los otros países latinoamericanos donde existen centros de investigación antropológica, para entender las particularidades de esta antropología que yo he llamado «excéntrica» (Medina 1996), y cuyo eje de reflexión se ha trasladado de la perspectiva mundial, propia de las concepciones coloniales, a la de los grandes problemas nacionales, en particular los referentes a la construcción de una historia y de una cultura nacionales en el contexto de una situación pluriétnica y de una estructura social acentuadamente escindida entre una minoría de origen europeo y los grandes contingentes compuestos de los pueblos indios originarios, los descendientes de los esclavos africanos y las mezclas resultantes.

Así pues, el sentido de las prácticas etnográficas en México está densamente marcado por las condiciones sociales e históricas en que

se despliegan; a los considerados como precursores del periodo colonial no podemos desligarlos de las grandes tareas exigidas para el establecimiento y consolidación de una estructura de dominio y explotación. Estos son, evidentemente, los antecedentes, pero ¿cómo entender lo que sucede en el espacio de lo que es ya el Estado-nación que emerge de la revolución de independencia?

Los dos referentes fundamentales en todo el proceso de configuración de la etnografía de México son, por una parte, el desarrollo de la antropología tanto en los centros colonizadores europeos como en los Estados Unidos, de donde proceden el nombre y el discurso etnográfico mismo, y las vicisitudes y grandes momentos de la construcción del moderno estado-nación mexicano. El discurso científico de la antropología se inscribe en el movimiento científico y filosófico iluminista que emerge espectacularmente en el siglo XVIII europeo; pero las tareas a las que se dedican las investigaciones etnográficas conjugan, de una manera creativa a veces, o burdamente otras, el movimiento de expansión y la disputa de las potencias europeas con los proyectos de nación que se enfrentan en las contiendas políticas mexicanas.

En el siglo XIX mexicano lo que podemos reconocer como actividades etnográficas corresponde mayormente a los relatos de viajeros y de observadores adiestrados en la recopilación de datos; aunque, por otro lado, aparecen ya investigaciones que se presentan con ese nombre. Tales son las guías para la recopilación de datos, como la consignada por Comas (1962), o bien el trabajo de Manuel Orozco y Berra (1864) con el que funda, inspirado en autores franceses, la tipificación de los pueblos indios a través de la clasificación lingüística. Ambos textos son generados en las condiciones políticas de ocupación del Segundo Imperio, cuando llega una fuerte influencia de la ciencia europea a México.

No está de más insistir en que los proyectos de nación que se enfrentan en México a lo largo del siglo XIX son los de las dos facciones políticas integradas por los descendientes de los criollos novohispanos, es decir la liberal y la conservadora; los pueblos indios, que tienen la mayoría demográfica, no aparecen como sujetos políticos. Por lo contrario, para los liberales constituye un gran obstáculo al que denominan el «problema indígena». Tanto liberales como conservadores, en una coincidencia fuertemente racista, se plantean la desaparición de los pueblos indios por todos los medios posibles.

En este cuadro las concepciones evolucionistas que dominan el pensamiento científico de la época encajan perfectamente para la justificación de los prejuicios racistas hacia los indios. En el paradigma evolucionista la etnografía se constituye en la documentación de la diversidad humana para ubicarla en una secuencia que, se supone, expresa el desenvolvimiento cultural que conduce a la civilización, representada por la cultura euroccidental. De esta manera, el resto de la humanidad expresa diferentes grados de atraso, y la curiosidad científica de la época es el descubrimiento de aquellas formas «primitivas» más cercanas a los orígenes de la humanidad y con evidencias de la condición animal anterior. Este es, por ejemplo, el espíritu que anima la expedición de Carl Lumholtz realizada en el norte y el occidente de México a finales del siglo XIX de ahí el interés en documentar las formas más primitivas tanto con la fotografía como con la recolección de todo tipo de objetos y de restos óseos.

La idea apoyada en el evolucionismo sobre el supuesto atraso racial y cultural de los pueblos indios hace de la etnografía una forma de documentar la cultura india en proceso de desaparición; además, la premisa positivista de la objetividad y de la toma de distancia con la cultura que se estudia se advierte tanto en un discurso etnográfico impersonal como en un estilo fotográfico que lo mismo retrata a individuos representativos en un formato, de frente y de perfil, de tipo criminológico, que conjuntos de personas en actividades productivas, como lo vemos en el espléndido álbum fotográfico de Starr (1899); esto se aprecia también tanto en la obra cumbre de Gamio (1922), *La población del valle de Teotihuacán*, **como en** *La población indígena de México* **de Carlos Basauri (1940) y en la** *Etnografía de México* **(1957) coordinada por Lucio Mendieta y Núñez.**

Es interesante, y muy sugerente de las concepciones científicas vigentes acerca del pasado y el presente de los pueblos indios, que hasta 1877 los testimonios arqueológicos se muestren junto con aerolitos y fósiles en el Museo Nacional. En ese año se separan como dos departamentos del mismo museo y no es sino hasta finales del porfiriato, en 1909, que las instalaciones del Palacio de la Moneda se dedican exclusivamente a la exhibición de las piezas arqueológicas. La presentación etnográfica de la diversidad cultural de los pueblos indios no se hace sino hasta 1964, cuando se diseñan las salas de la parte superior del nuevo Museo Nacional de Antropología.

La presencia de Frans Boas en la Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía Americanas, inaugurada en los finales del régimen porfirista (1911) y con el apoyo franco de Justo Sierra, constituye una referencia fundamental en la historia de la antropología mexicana. Fundador de la antropología como espacio institucional de carácter científico en los Estados Unidos, y su mayor teórico, Boas llega a México con un proyecto que sienta las bases de la investigación antropológica en la Universidad Nacional. Es interesante que su influencia haya sido en la arqueología, en donde define un programa con lo que considera las tareas más importantes; en cambio en las áreas de la antropología física, la lingüística y la etnología su contribución fue menor y no con la trascendencia de la arqueología.

En la crítica que hace Boas a las teorías de grandes generalizaciones, como el evolucionismo, propone un mayor rigor en las investigaciones empíricas, y un método de observación controlada, como la difusión de los rasgos culturales. Sin embargo, no parece encontrar eco entre los estudiosos del Museo Nacional; y es precisamente a partir de un planteamiento difusionista, pero de la escuela alemana, que Paul Kirchhoff construye su definición de Mesoamérica y funda, en mi opinión, el paradigma que consolida la antropología mexicana y la dota de una especificidad teórica propia.

En los años cuarenta, cuando se configura la comunidad antropológica mexicana, presenciamos la llegada de dos poderosas corrientes teóricas en el campo de la etnografía; la culturalista de raíz boasiana, que introduce la noción de relativismo y otorga mayor significación cultural a las especificidades lingüísticas, con lo que transforma las concepciones sobre el supuesto atraso de los pueblos indios y se plantean las diferencias en términos culturales. Persiste, sin embargo, la idea de que los pueblos indios contemporáneos poseen supervivencias de las antiguas civilizaciones mesoamericanas, lo que lleva a un cotejo un tanto mecánico entre el dato etnográfico, el etnohistórico y el arqueológico, principalmente en el campo de las manifestaciones religiosas (como lo deja ver el libro de Sejourné, 1985, entre otros).

La otra corriente teórica que incide notablemente en la etnografía es la funcionalista, la cual introduce la rigurosa metodología del trabajo de campo, desarrollada por la escuela británica, particularmente por Malinowski, así como también la noción de estructura

social. Otra aportación metodológica fundamental de carácter sociológico es el concepto de comunidad, desarrollado y aplicado por Redfield en sus estudios entre los pueblos indios de raíz mesoamericana. Con estos dos instrumentos metodológicos comienzan a definirse temas de especialización teórica, como son el del parentesco, la economía, la organización social y la estructura político-religiosa, lo que se advierte en el libro editado por Sol Tax (1952), *Heritage of Conquest***, donde la discusión sobre la cultura de los pueblos indios está basada en un etnografía que tiene como referentes fundamentales las comunidades y la cultura mesoamericanas.**

Hay, sin embargo, un tema que atraviesa los estudios etnográficos hechos por los estudiosos mexicanos y genera diversas tensiones, es el del compromiso social, planteado inicialmente por Manuel Gamio y subrayado explícitamente por los más destacados antropólogos nacionales. Puede decirse que ya en las investigaciones realizadas en Teotihuacán se establecen principios de lo que después será la investigación-acción, cuyo más notable representante en México en los años setenta y ochenta fue Ricardo Pozas, pues al mismo tiempo que se llevan a cabo los trabajos de las diversas disciplinas científicas integradas en el proyecto, se realiza un programa de acción social para el beneficio de la población regional.

En una línea semejante de compromiso social está la investigación que realiza Moisés Sáenz en Carapan (1936); aquí hay un poderoso respaldo teórico en las concepciones pedagógicas expresadas y puestas en práctica por Sáenz, lo que le lleva a hablar de una «antropología social».

También Miguel Othón de Mendizábal se ve confrontado entre las exigencias del rigor de las investigaciones de campo y las presiones burocráticas y políticas para diseñar programas de apoyo para las comunidades indias. Ante el dilema, Mendizábal se inclina por el compromiso social y se plantea entonces la necesidad de desarrollar investigaciones que en el menor tiempo posible consigan los datos suficientes para realizar los programas gubernamentales (véase el ensayo sobre el trabajo de campo en Mendizábal en Medina 1996).

La expresión máxima del compromiso social en la antropología mexicana es la política indigenista, y practicantes entusiastas de esta tendencia son, en el lapso de 1940 a 1970, Manuel Gamio, Julio de

la Fuente, Ricardo Pozas y Alfonso Villa Rojas, sus mayores teóricos son Juan Comas y Gonzalo Aguirre Beltrán. Todos ellos conjugan brillantemente investigación y acción indigenista. A la cabeza de la política indigenista gubernamental, a partir de la fundación del Instituto Nacional Indigenista en 1948, estuvo Alfonso Caso, destacado arqueólogo y político, uno de los «caudillos culturales» de la Revolución Mexicana; puesto en el que permanece hasta su muerte, el 30 de noviembre de 1970, en vísperas de la asunción presidencial de Luis Echeverría y del nombramiento de Gonzalo Aguirre Beltrán como nuevo director del INI.

El doctor Aguirre Beltrán es sin duda el mayor teórico del indigenismo gubernamental, es autor de un texto de 1957 en el que realiza un gran esfuerzo epistemológico para fundamentar la especificidad de la antropología social mexicana, *El proceso de aculturación* **(1971), en cuyo centro pone la política indigenista. En un elaborado esquema en el que sitúa las diferentes operaciones lógicas y conceptuales que componen esta antropología social mexicana, a la etnografía le corresponde un papel estrictamente descriptivo, de identificación con la cultura de la comunidad india.**

> *Enfoca a una comunidad determinada con empatía y la describe minuciosamente en sus aspectos y conexiones internos, valida de la sencillez y del reducido panorama que comprende el cuadro de una cultura folk. La investigación, en este nivel, hace caso omiso de los intereses y juicios de valor de la cultura pesquisante y trata de ser lo suficientemente objetiva para ofrecer una pintura fiel de la comunidad bajo observación, tal y como podría describirla una investigación sentida y nacida del seno mismo de la comunidad, provisto que ésta tuviese la formación científica bastante para poder producir esta tarea* **(Aguirre Beltrán 1971: 112).**

En otro nivel que implica la acción y la inducción del cambio, sitúa la antropología social, cuya meta legítima es la realización de la integración regional, y con ello el logro de la unidad nacional bajo una misma cultura.

En este trabajo se fundamenta espistemológicamente la acción indigenista, y más específicamente el planteamiento de los programas regionales que se desarrollan y aplican en los centros coordi-

nadores indigenistas. Esta es, sin duda, la mayor elaboración teórica a que llega la línea de reflexión iniciada por Gamio sobre la exigencia de una antropología comprometida con la solución de los grandes problemas nacionales, y que toma la forma de una política indigenista o, como lo indica Aguirre Beltrán, una antropología social o aplicada.

Es precisamente en este espíritu que, en 1955, se abre la carrera de antropología social, como una especialización de la etnología, en la ENAH, es decir la de formar los cuadros profesionales para los programas indigenistas que se realizarán en los centros coordinadores instalados en lo que Aguirre Beltrán llamará las regiones interculturales.

La culminación de todo este movimiento de fundación de una antropología mexicana que hace descansar su especificidad en el indigenismo es la historia que escribe Juan Comas (1964); con lo que no sólo se escribe por primera vez una perspectiva histórica que legitima esta antropología social y aplicada, como alude el título, sino que se reúne una interesante información y se establece una primera secuencia de desarrollo marcada por diferentes etapas, las que tienen como punto de partida los planteamientos de Manuel Gamio.

Tanto bajo la influencia del paradigma evolucionista como del funcionalista y del culturalista domina una concepción claramente positivista de la ciencia y de la metodología de la investigación. Hay una insistencia en la objetividad y en la toma de distancia del observador, lo que se traduce en los textos impersonales de los ensayos antropológicos que se producen en el periodo que cierra en los años setenta, cuando se reducen la investigación y la enseñanza de la etnografía. Dado que desde esta perspectiva no parece haber lugar para la subjetividad, es decir para que el investigador exprese su sentir y sus esperanzas, sus dudas profundas y sus utopías, una de las salidas que se encuentra es la de la literatura.

Hasta ahora poco se han investigado las complejas relaciones que se han establecido entre la etnografía y la literatura en la antropología mexicana, particularmente en este periodo dominado por el cientifismo. Mencionaré algunas evidencias con el fin de apuntar el problema, porque evidentemente, como se advertirá de inmediato, la temática se configura de una manera muy sugerente y con implicaciones que ahora, atentos a las subjetividades que llenan el trabajo de campo, nos iluminan sobre una faceta poco conocida de las investigaciones etnográficas.

El propio fundador de la antropología social en México, Manuel Gamio, es autor de dos novelas, *Estéril* y *De vidas dolientes*, publicadas respectivamente en 1923 y en 1937. Por su parte, Alfonso Fabila Montes de Oca, un activo investigador que se inicia con Gamio en el trabajo que se realiza en el Valle del Mezquital y luego prosigue una fructífera actividad como etnógrafo y como indigenista, publica siete novelas, la primera en 1922, *El en sí,* y la séptima en 1946, *Entre la tormenta*, en el Fondo de Cultura Económica (Vázquez 1988). Habría que añadir lo poco que todavía conocemos de la vasta obra etnográfica de Fabila, pues una buena parte de sus trabajos e informes permanecen inéditos; incluso su obra fotográfica, que abarca una amplia muestra de las regiones indias del país, y posee una excelente calidad técnica y artística, está pendiente de investigación.

Tal vez el etnógrafo con mayor fortuna en el campo de la literatura, en la generación de los investigadores formados en el Museo Nacional y cercano a las figuras de Manuel Gamio y Miguel Othón de Mendizábal, es decir en los años treinta, sea Francisco Rojas González; quien se inicia como estudiante de etnología en 1925 bajo la supervisión de Molina Enríquez y Mendizábal. Con éste último acude, como su ayudante, a Carapan, en el proyecto dirigido por Moisés Sáenz, así como a las investigaciones que realiza en el Valle del Mezquital. Como miembro del Instituto de Investigaciones Sociales, de la Universidad Nacional, y bajo la dirección de Lucio Mendieta y Núñez, contribuye con doce monografías, sobre sendos grupos indígenas, para la *Etnografía de México* (1957); es asimismo un activo colaborador en la edición de las obras completas de Mendizábal (García Blanco 1988).

Su trabajo etnográfico forma parte de las investigaciones hechas bajo el marco acentuadamente positivista que rige en esos tiempos, se compone de monografías y de algunos ensayos sobre tópicos de carácter técnico, más que teórico. En contraste su obra literaria tiene un mayor impacto; así, en 1928 gana un concurso de novelas cortas, y publica posteriormente numerosos cuentos, una antología de los cuales aparecerá póstumamente con el título de *El diosero* (1961), en una serie promovida por el Fondo de Cultura Económica en la que también se incluyen *El llano en llamas*, de Juan Rulfo y *Juan Pérez Jolote*, de Ricardo Pozas. En 1944 Francisco Rojas González obtiene el Premio Nacional de Literatura con su novela *La negra angustias*; y en 1947 da a conocer otra novela, *Lola Casanova*, desarrollada en una región

india, y en cuya trama se dirimen diferentes posiciones del indigenismo (García Blanco 1988). Pareciera que con su trabajo literario Rojas González logra un mayor impacto y un acceso más amplio con sus concepciones sobre las culturas indias, alimentadas por una larga y variada experiencia de trabajo de campo. Sin embargo, también en este caso está pendiente una investigación que articule sus vertientes científica y literaria y las sitúe en la cultura de su tiempo.

En un momento posterior, y como puente entre dos etapas de la antropología mexicana, encontramos a Ricardo Pozas, de la primera generación de estudiantes de antropología; quien se inscribe en 1938 en el Departamento de Antropología del IPN, ya con una experiencia profesional y política en el magisterio, es decir en un movimiento que tiene un protagonismo en las luchas sociales del cardenismo. Ricardo Pozas es una de las más importantes figuras de la antropología mexicana del siglo XX, tanto por la coherencia y explicitez de sus posiciones teóricas y políticas, como por su papel como maestro de numerosas generaciones de antropólogos y sociólogos.

Ricardo Pozas se forma profesionalmente como etnógrafo en el proyecto que Sol Tax desarrolla en los Altos de Chiapas, como parte del programa dirigido por Robert Redfield para la Institución Carnegie; realiza una estancia de seis meses en la primera mitad de 1944, en San Juan Chamula, en la que reúne una voluminosa información etnográfica, lo que le sirve de base tanto para elaborar su tesis profesional, como para la monografía que publica el INI en 1959.

Consideramos como puente la obra de Ricardo Pozas por incorporar a su trabajo profesional como etnógrafo y como antropólogo la posición política que asume desde sus días de luchador social en el medio magisterial, lo cual se advierte en características del trabajo que hace en los años cuarenta: por una parte la temática que elige para su investigación etnográfica, la economía y la política en Chamula, por la otra la redacción de un documento de denuncia que las vicisitudes político-literarias convierten en «novela», la biografía de Juan Pérez Jolote. Aquí aparecen claramente las dificultades para transmitir en un documento etnográfico las experiencias personales y la posición política, cuestiones que para la práctica científica de la época no se manejaban por atentar contra su objetividad.

Pozas tiene un prestigio internacional como escritor por su *Juan Pérez Jolote***, traducida a varios idiomas; asimismo tiene un bien ganado**

lugar en la literatura nacional por el impacto de este trabajo en la llamada novela indigenista, en la que, como lo señalan varios especialistas, introduce varias innovaciones, como la de presentar a un indio como narrador de su propia vida (Carballo 1996; Castro Guevara 1996; y Morales Bermúdez 1996).

Sin embargo, su actividad literaria es un resultado ajeno a la voluntad del etnógrafo; como lo indicara en una entrevista:

> *A mí realmente no me gustaba escribir, tuve que hacerlo porque me metí en esto de la antropología con el propósito de trabajar con los grupos indígenas, de ayudarlos en algo, mejorar sus condiciones de vida, y me vi obligado a escribir. En la escuela nos enseñaban a hacer investigación; las cosas que yo escribí están ligadas con lo que yo aprendí en ella. Yo tenía mi marco teórico, iba al campo y recogía información; en la noche la ordenaba, la revisaba y hacía mi programa de trabajo para el día siguiente. De ahí surgía lo que yo escribía* **(Zapata 1983: 12).**

Su intención principal era redactar un documento de denuncia sobre las condiciones de explotación, racismo y pobreza extrema en que viven los pueblos indios. La estructura misma de la biografía de Juan Pérez Jolote está definida con criterios etnográficos, aunque sí había el propósito de lograr una redacción despojada de los términos técnicos y las referencias teóricas (*ibidem***).**

Lo cierto es que para finales de 1948 se publica *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil* **en la serie editorial de los alumnos de la ENAH,** *Acta Anthropologica***, en el número 3 del volumen III, el texto está ilustrado con grabados de Alberto Beltrán, miembro del Taller de la Gráfica Popular, agrupación artística que crea un estilo asociado con el nacionalismo revolucionario de los años treinta. Como se indica en la nota editorial, la biografía se enmarca en una descripción etnográfica, la cual fue redondeada en el año mismo de su publicación, cuando Pozas regresa, en el mes de junio, a reunir algunos datos faltantes acompañándose de Alberto Beltrán, quien realiza entonces los dibujos y grabados que se incorporan al texto.**

Este trabajo etnográfico es publicado posteriormente, en 1952, en el Fondo de Cultura Económica, a instancias de José Luis Martínez, apareciendo en la serie «Letras Mexicanas» dedicada a la literatura

y atribuyéndosele la calidad de «novela» (Castro Guevara 1996: 115). Y entonces su impacto trasciende los medios antropológicos e incide en la literatura mexicana, incluso marca también la producción literaria local en Chiapas. La particularidad del aporte de Pozas desde el punto de vista de la literatura es, para otro escritor y antropólogo, la siguiente:

> *Los ojos de Pozas no son ya los ojos de un converso sino los de alguien acostumbrado al sentido de lo universal, al sentido de lo diverso y múltiple dentro de lo universal, dentro de lo unitario. El indio no es para él «el otro» el diferente por antonomasia; es el semejante, el par, aunque su expresión cultural y material sea diferente, y en ocasiones precaria. En cuanto semejante se le puede reconocer en igualdad de capacidades y posibilidades, de sólo mediar igualdad en las condiciones materiales. Es, por tanto, capaz de ser relator de su vida y, por lo mismo, dentro del texto, actor. Es, al mismo tiempo, autor de un discurso oral, aun cuando no dé un texto, y no lo es por la carencia actual de una mediación: la de retraerse en soledad a ejercer el oficio de la letra. Actor y narrador sí lo es. Crea un mundo verbal desde su visión y sus prejuicios, desde su propia orilla; ya no es el objeto de un discurso construido desde la orilla de «el otro» ni desde una ética* **(Morales Bermúdez 1996: 123).**

Resulta un tanto paradójico que un texto escrito con un esfuerzo por describir la dramática realidad de los indios y con las herramientas analíticas de la etnografía logre una fuerte presencia y un impacto decisivo en el ámbito de la literatura de ficción; lo que nos remite, por cierto, a las reflexiones sobre el papel de la literatura en la sociedad y en la cultura. Sin embargo, lo que me interesa subrayar es la calidad literaria de un texto escrito a partir de las técnicas de la etnografía y de una voluntad política radical. El hecho central, tanto para la literatura como para la etnografía, es una narración desde el punto de vista de un indio; y si insistimos un poco más en el lado etnográfico, nos encontramos como punto de partida el establecimiento de un diálogo entre el investigador y un miembro de la comunidad estudiada; entre uno y otro hay un lazo amistoso que permite lograr precisiones y extenderse en tópicos que el etnógrafo considera importantes para sus fines técnicos.

La hegemonía teórica del funcionalismo y del culturalismo en el campo de la etnografía comienza a languidecer en México a partir de las críticas radicales desarrolladas en el movimiento popular-estudiantil de 1968; el objeto de crítica es menos la etnografía en sí y más sus relaciones con el paternalismo de la política indigenista y la enajenación romanticista del culturalismo, ambos discursos ligados muy cercanamente con el populismo y el nacionalismo gubernamentales.

A lo largo de la década de los años setenta se realiza una profunda transformación de la investigación y de la docencia en la comunidad antropológica mexicana. En la ENAH se inicia un activo proceso de cambio en los planes de estudio, impulsado básicamente por los estudiantes; se sustituyen los cursos dedicados a cuestiones antropológicas por otros centrados en tópicos sociales y económicos, son instaurados entonces los seminarios seriados sobre *El capital* y otros temas del marxismo. La carrera de Etnología desaparece del programa; la materia misma de etnografía también es eliminada en las diferentes carreras en las que se enseñaba.

El languidecimiento de la etnografía en el marco del culturalismo y del funcionalismo no es abreviado por una práctica sobre bases teóricas nuevas; buena parte del trabajo de campo asume características de activismo, la temática misma se centra en cuestiones como las clases sociales en el campo, el caciquismo, los movimientos campesinos y sindicales, y otros por el estilo. La antropología marxista de procedencia francesa que es ampliamente discutida en los medios profesionales y escolares no logra establecer un diálogo a partir de la etnografía mexicana, lo que encontramos son repeticiones y aplicaciones mecánicas de sus tesis.

La emergencia de un nuevo paradigma comienza a perfilarse en la etnografía mexicana a partir de los años ochenta; por una parte, se reabre la especialidad de Etnología en la ENAH con un grupo de profesores vivamente interesados en las propuestas del estructuralismo francés; por la otra, aparece un libro sobre las concepciones del cuerpo en los antiguos mexicanos y sus relaciones con la cosmovisión. *Cuerpo humano e ideología*, erudito tratado de Alfredo López Austin publicado en 1980, expresa, en una obra original y sugerente, la apertura de un diálogo, desde las investigaciones históricas, con el estructuralismo francés, sin que implique una aplicación mecánica ni una asunción dócil. De hecho, este trabajo no se define como estructu-

ralista en ningún sentido, más bien expresa una orientación marxista con toda claridad.

Lo cierto es que su efecto transforma las discusiones de la etnografía, la etnología, la etnohistoria y la arqueología; en el marco de las discusiones, que parecen referirse a los mismos antiguos tópicos, comienza de hecho a perfilarse un nuevo paradigma, una perspectiva que parte de antiguas polémicas, como la del nahualismo, pero que introduce nuevos conceptos y ofrece soluciones sorprendentes; no sólo es evidente una nueva lectura de la vieja etnografía, sino sobre todo se comienzan a configurar nuevos temas así como investigaciones que aportan propuestas y problemas que prometen resultados originales.

Un ejemplo con una rica información etnográfica en la que apreciamos este proceso de cambio profundo y la emergencia de nuevos problemas, lo que corresponde al impacto de un nuevo paradigma, lo encontramos en las investigaciones dedicadas a la cosmovisión. A desglosar y comentarlo dedicamos la Segunda Parte.

Es decir, en tanto que en la Primera Parte hemos asumido una perspectiva general y exterior del desarrollo de la etnografía, en el marco de la antropología mexicana, y ésta a su vez en el contexto de la historia y la cultura nacionales, en la Segunda Parte realizaremos un análisis desde dentro de la etnografía. Para ello nos proponemos describir la configuración del campo teórico de la cosmovisión y observar su despliegue a lo largo de diferentes investigaciones y de concepciones teóricas diversas, como un gran coro que en su movimiento enriquece dialécticamente datos e interpretaciones teóricas. Con ello tratamos de avanzar en la discusión teórica sobre la historia de la antropología mexicana, así como en aquella otra relativa a su constitución epistemológica.

SEGUNDA PARTE

LA COSMOVISIÓN MESOAMERICANA

ANTECEDENTES

El concepto «visión del mundo» o «cosmovisión» tiene diferentes connotaciones según la lengua en que se enuncie; Aguirre Beltrán, uno de nuestros mayores teóricos, gustaba de usar un latinajo, *imago mundi*, **aunque sin precisar su particularidad frente a las versiones de otras lenguas. En inglés el término usual es el de** *worldview*, **que me parece de implicaciones más restringidas que el de «cosmovisión», usado también por cierto en la etnología francesa, aunque de una manera reducida. La mayor elaboración se da en la filosofía alemana de fines del siglo XIX y particularmente en los trabajos de Wilhelm Dilthey (1833-1911), los que se sitúan en la escuela historicista que distingue a las Ciencias de la Naturaleza de las del Espíritu. Esta corriente imprime una marca notable en el desarrollo de la antropología en los Estados Unidos, en lo que conoceríamos posteriormente como el «culturalismo» que parte de Frans Boas y sus discípulos.**

El término alemán, *Weltanschauung* **sería el eje de las reflexiones filosóficas de Dilthey y de sus aportes teóricos; es interesante apuntar la indicación que nos hace el filósofo español Julián Marías quien, en la introducción que escribe a la publicación de algunos textos de Dilthey, encuentra que su obra constituye parte de una discusión y un diálogo con dos autores que le anteceden y que tienen actualmente una renovada presencia en las ciencias sociales de fin de siglo, Nietzsche y Bergson. Autor, este último, a quien Lévi-Strauss hizo desempeñar un papel muy sugerente en su discusión sobre el totemismo, al encontrar no sólo la anticipación a la respuesta que propone, sino porque reconoce un semejante discurrir en un «sabio Dakota» cuyas palabras son recogidas por un etnógrafo de fines del siglo XIX (Lévi-Strauss 1965: 142-143).**

El trabajo de Dilthey forma parte de una reflexión filosófica sobre «la vida», y es en el contexto de esa discusión que sitúa su elaboración,

> *[…]todo hombre histórico tiene lo que llama Dilthey una* **Weltanschauung***, una idea o una concepción del mundo, que no es primariamente una construcción mental. La filosofía, la religión, el arte, la ciencia, las convicciones políticas, jurídicas o sociales, son elementos, ingredientes o manifestaciones de la idea del mundo; pero ésta, como tal, es algo previsto y anterior, que tiene como supuesto general la realidad de la vida misma: la última raíz de la concepción del mundo –dice Dilthey– es la vida. Y esta vida no puede entenderse sino* **desde sí misma***: el conocimiento no puede retroceder* **por detrás de la vida***. Por esto su método va a ser* **descriptivo y comprensivo, explicativo y causal***, y su forma concreta será la intepretación o* **hermenéutica** *–uno de los más fecundos temas de Dilthey–* **(Marías 1990: 28).**

Por esta referencia entrevemos el reencuentro de esta perspectiva en la antropología posmoderna, particularmente en Clifford Geertz y su *Intepretación de las culturas* **que ha impactado profundamente la discusión contemporánea. Sin embargo, nuestra hilación nos lleva por otros rumbos, antes de llegar al presente, pues la construcción temática y teórica de la cosmovisión en antropología tiene sus propias veredas; una de ellas corresponde a los trabajos de la etnología francesa, la que si bien no retoma el concepto de la filosofía alemana, sí funda una perspectiva de análisis que se reencuentra con el cascarón alemán precisamente en los estudios mesoamericanos.**

La etnología francesa

La fundación de una de las más importantes corrientes teóricas de la antropología contemporánea corresponde a Émile Durkheim y sus discípulos, agrupados en torno a la revista *Année Sociologique***. Las propuestas que constituyen su núcleo central se continúan hasta el presente en los trabajos de Claude Lévi-Strauss, como él mismo lo reconoce en su discurso inaugural de la Cátedra de Antropología Social del Colegio de Francia, en 1960 (Lévi-Strauss 1968).**

La elaboración de las propuestas teóricas en la dirección de la etnología fue realizada por Marcel Mauss, cuyo trabajo fecunda una buena parte de la investigación etnológica francesa del siglo xx.

Resultan fundamentales sus propuestas sobre el «hecho social total» y acerca de la búsqueda de las «categorías inconscientes», consideradas importantes en las cuestiones relativas a la magia, la religión y la lingüística (Levi Strauss 1968: XXIV). Con respecto a la primera, nos dice Lévi-Strauss, resulta de menor importancia la noción de totalidad que la manera específica en que Mauss la entiende:

> *En lugar de aparecer como un postulado, la totalidad de lo social se manifiesta en la experiencia: instancia privilegiada que cabe aprehender en el plano de la observación, en ocasiones bien determinadas, cuando «se agita... la totalidad de la sociedad y de sus instituciones» Ahora bien, esta totalidad no suprime el carácter específico de los fenómenos, que siguen siendo «a la vez jurídicos, económicos, religiosos e inclusive estéticos, morfológicos» dice Mauss en el* **Essai sur le don***; de modo que ella consiste, finalmente, en la red de interrelaciones funcionales entre todos estos planos (ibidem).*

El trabajo de campo y su ubicación en ese vasto universo europeo de lo «primitivo» llevan a Mauss a trascender, con su concepción de totalidad, la falsa oposición del historicismo alemán entre las ciencias físicas y las humanas.

> *La búsqueda de las causas se completa en la asimilación de una experiencia, pero ésta es, a la vez, externa e interna. La famosa regla de «considerar los hechos sociales como cosas» corresponde al primer momento, que es verificado por el segundo[...] La posibilidad de ensayar en sí mismo la experiencia íntima del otro no es más que uno de los medios disponibles para obtener esta última satisfacción empírica, cuya necesidad sienten igualmente las ciencias físicas y las ciencias humanas: tal vez menos una prueba que una garantía (ibidem).*

Uno de los primeros trabajos en que se presenta de una manera muy sugerente la propuesta de la etnología francesa es el ensayo *De quelques formes primitives de classification***, escrito conjuntamente por Durkheim y Mauss y publicado en 1903 en la revista** *Année Sociologique***; en él se maneja una extensa bibliografía etnográfica, sobre todo la australiana, que desempeña un papel central en la formación de la tra-**

dición etnológica francesa. Las ideas aquí contenidas son retomadas y ampliadas por Durkheim en su obra clásica *Las formas elementales de la vida religiosa,* **publicada en 1912, y cuyo eje es el análisis de las relaciones entre la estructura social y la clasificación simbólica.**

Como lo apunta Rodney Needham en su introducción a la versión inglesa del ensayo de Durkeim y Mauss:

> *The theoretical significance of the essay, finally, secures it a permanent place as a sociological classic. Its great merit, and one which outweighs all its faults, is that it draws attention, for the first time in sociological enquiry, to a topic of fundamental importance in understanding human thought and social life* **(Needham 1963: XXXIV).**

El impacto del ensayo puede seguirse en numerosas y notables obras etnológicas de la primera mitad del siglo xx algunas de las cuales son enumeradas por Needham, y entre las cuales encontramos tal vez el primer trabajo en el que se hace una descripción y un análisis de la cosmovisión de un pueblo mesoamericano, el artículo de Jacques Soustelle *El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos. (Representación del mundo y del espacio)***, publicado en francés en 1940 y traducido al español en 1982, en que aparece, con otros ensayos, en el libro** *El universo de los aztecas* **(Soustelle 1982).**

En dicho ensayo efectivamente Soustelle remite a la obra pionera de Durkheim y Mauss y a otros autores de la misma tradición teórica, así como argumenta de la siguiente manera su enfoque:

> *El estudio del pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos, de su representación del mundo, se impone tarde o temprano al etnólogo que se interesa por las civilizaciones indígenas de Mesoamérica. El lugar que la cosmología ocupaba en las preocupaciones teóricas y en ciertas prácticas de esos pueblos era de primera importancia; la mitología, la astronomía y la adivinación, la ciencia del calendario, impregnada de religión y de magia; el ritual que regulaba las fases más importantes de la vida privada y de la vida colectiva, están dominados por ciertas concepciones, ya difusas, ya elaboradas de una manera muy compleja y refinada. No es posible captar claramente los caracteres distintivos de esas civilizaciones, que se cuentan entre las más elevadas del Nuevo Mundo, sin reconstituir tan*

completamente como sea posible esas imágenes y esos conceptos cosmológicos **(Soustelle 1982: 94).**

Vale la pena añadir aquí que el propio Soustelle es también el autor de una primera síntesis etnográfica de los pueblos otomíes; para ello realiza un cuidadoso recorrido por toda el área otomiana con el fin de reconocer sus fronteras y sus variedades regionales. La conjunción entre la perspectiva teórica de la cosmovisión y la experiencia de campo habría de darse posteriormente en la obra de Jacques Galinier, en un trabajo de una importancia extraordinaria al que nos referiremos con detalle más adelante; por ahora consignemos estos encadenamientos que expresan la profundidad temática de una propuesta que ahora nos resulta novedosa y prometedora.

Sin embargo, no es la obra de Soustelle la que impacta las investigaciones etnográficas mesoamericanas, por lo menos no directamente, sino otro autor, discípulo de Marcel Mauss y de Paul Rivet, quien lo hizo de manera indirecta, mediado por el interés y las reflexiones de Robert Redfield, antropólogo de la Universidad de Chicago cuya actividad ha dejado una densa impronta en la antropología mexicana. Pero no adelantemos vísperas y regresemos al grupo de etnólogos franceses de la entreguerra, entre quienes está el autor al que ahora nos referiremos, Marcel Griaule.

En una remota aldea del pueblo Dogon, ahora parte de la República de Mali, pero en los años treinta, todavía dentro del imperio colonial francés en África, un viejo cazador, ciego a consecuencia de un accidente con su arma, se había preparado por años para hablar con el etnólogo Marcel Griaule, quien desde 1931 visitaba la región junto con otros especialistas que estudiaban la cultura y recolectaban toda clase de objetos de arte de las poblaciones del Sudán Francés. Las vicisitudes de la Segunda Guerra Mundial obligaron a la suspensión de los trabajos de investigación, que fueron reiniciados en 1946. Fue entonces que Griaule entró en contacto con el cazador, Ogotemmêli, y realizó treinta y tres entrevistas en las que se le reveló toda una cosmovisión de extrema complejidad. En cada entrevista se avanzaba sistemáticamente en la descripción de una concepción del mundo que expresaba una filosofía profundamente arraigada en la lengua y la cultura de los dogon.

El material etnográfico reunido era de una enorme riqueza y auguraba el descubrimiento de otros ámbitos de la cultura de los dogon; lamentablemente Ogotemmêli murió al año siguiente, el 29 de julio de 1947. En 1948 Griaule publicó el texto de las entrevistas en un libro que marcó decisivamente las investigaciones etnográficas y planteó numerosos problemas de orden teórico y metodológico; en efecto, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli* **llamó rápidamente la atención de los especialistas y provocó diversas respuestas. Hay que destacar la intención del autor de dirigirse a un público amplio, no especialista, por lo cual el texto carece de referencias bibliográficas así como de descripciones técnicas sobre la lengua de los dogon.**

En una edición posterior, Geneviève Calame-Griaule subraya las aportaciones realizadas por este libro, como son: el destacar la importancia del mito y la cosmología; mostrar la inmensidad y complejidad del pensamiento simbólico en los pueblos africanos; precisar la complejidad de las nociones de persona; y señalar el papel central de la palabra en la cosmovisión dogon.

> *La naturaleza de la palabra, su origen divino, su papel a la vez metafísico y social, sus relaciones con los elementos del cosmos y la persona, son otros tantos datos nuevos y originales que debían llamar la atención de los investigadores sobre la importancia de estas nociones en las culturas tradicionales* **(Calame-Griaule 1987: 8).**

El texto de Marcel Griaule es ciertamente impresionante, tanto por la calidad literaria del mismo como por la bien organizada y gradual descripción de una cosmovisión muy elaborada, pues entreteje de una manera muy sugerente el universo de la cultura dogon. Un hecho que llama la atención es el papel otorgado al cuerpo humano como un principio organizador de las relaciones sociales y de la definición de aspectos fundamentales de su concepción del mundo. Así, la imagen de la sociedad, en su forma y en sus orígenes, remite al cuerpo. En un esfuerzo por transmitir estas ideas Ogotemmêli acude a un esquema, elaborado sobre el piso con la ayuda de algunas piedras:

> *Depositó las piedras una a una, comenzando por la que correspondía a la cabeza y por las ocho dugué principales, una por cada antepasado, con las que señaló las articulaciones de la pelvis, los hombros, rodillas*

y codos, dando prioridad al lado derecho; las piedras de los cuatro antepasados varones estaban situadas en las articulaciones de la pelvis y de los hombros, es decir, en lo alto de los miembros; las otras cuatro, que corresponden a las cuatro hembras, en las cuatro articulaciones restantes.

La articulación –declaró el ciego– es lo más importante del hombre **(Griaule 1987: 52).**

Relacionados estrechamente con este esquema aparecen tanto números como colores, cuya significación es señalada en diferentes partes del relato, refiriéndolos a los mitos correspondientes.

El mundo mismo y el asentamiento del poblado se remiten también al cuerpo:

La aldea –dijo Ogotemmêli– debe extenderse de norte a sur, como un cuerpo de hombre tendido sobre su espalda[…] La cabeza es la casa del consejo, levantada sobre la plaza principal que es el símbolo del primer campo[…] Al norte de la plaza se levanta la fragua, tal como se ubicaba la del herrero civilizador[…] Situadas al este y el oeste, las casas para las mujeres en periodo de menstruación, redondas como matrices, son las manos. Las grandes casas de familia marcan el pecho y el vientre. Los altares comunes, construidos al sur, son los pies **(***ibidem:* **95).**

El granero que se contruye en cada casa habitada por las familias de la aldea hace referencia en su arquitectura tanto al universo, y al lugar que corresponde a los dioses, como a las interioridades del cuerpo:

El granero era como una mujer, tumbada sobre la espalda que era el sol; los brazos y piernas levantados sosteniendo la terraza, imagen del cielo. Las dos piernas se situaban en el lado norte y el sexo estaba señalado por la puerta del sexto escalón. El granero y todo lo que encerraba era pues la imagen del sistema del mundo del orden nuevo, y su movimiento estaba representado por el de los órganos interiores. Estos absorbían los alimentos simbólicos que seguían el orden de la digestión y de la circulación sanguínea (ibidem: **41***).*

La bibliografía etnográfica generada por Griaule y su equipo es considerable; el abundante material reunido durante el trabajo de

campo ha dado pie a diversas publicaciones especializadas. El propio texto de las entrevistas ofrece un excelente material de por sí complejo y rico en sugerencias para la especulación teórica. Aunque, indudablemente *Dieu d'eau* **tiene un lugar privilegiado y también un lado polémico en que se le ha cuestionado desde diferentes perspectivas.**

Resulta interesante el que este libro haya impactado a la etnografía mexicana indirectamente (y una de sus más evidentes consecuencias es el libro clásico de Calixta Guiteras al que nos referiremos más adelante en más detalle). Lo cierto es que la discusión sobre la cosmovisión no ingresaba a los medios mexicanos antes de dicha obra; no obstante, una prestigiada editorial mexicana había publicado en 1959 un volumen dedicado precisamente a las cosmovisiones de algunos pueblos africanos, el que había aparecido en inglés cinco años antes, bajo la coordinación editorial de Daryll Forde (1959). En este libro se incluye un capítulo dedicado a los dogon escrito por Marcel Griaule y Germaine Dieterlen; y ahí se consignan diversos aspectos de la cosmovisión y el siguiente señalamiento:

> *El hombre es la imagen, no solamente del primer principio de la creación, sino asimismo del universo existente[...] Dado que la condición de una persona refleja la condición del universo, todo lo que afecta a uno de ambos tiene repercusión en el otro; es decir, de algún modo pueden ser concebidas todas las acciones del hombre y todas sus circunstancias como estrechamente ligadas al funcionamiento de las cosas en general* **(Griaule y Dieterlen 1959: 146-147).**

Sin embargo, la forma en que es realizada la investigación etnográfica y las implicaciones tanto metodológicas como las de orden político abren a la discusión una gama amplia de cuestiones, particularmente en el contexto actual en el que se ha cuestionado el viejo enfoque positivista que atribuye al observador una distancia y una objetividad que están lejos de ser efectivas. A esto añadamos un hecho básico, el carácter colonial del contexto en el que se realizan las investigaciones de Griaule, condición en la que la propia personalidad y su estilo de trabajo encajan perfectamente.

Marcel Griaule había sido piloto de aviación durante la Primera Guerra Mundial y esto le dio una perspectiva que influyó en su percepción de la investigación etnográfica, tanto en la elaboración de

planos y mapas, como en la técnica misma de hacer reconocimientos aéreos para sus objetivos científicos. Todavía en 1946, como ocupante de la primera cátedra de etnología en la Sorbona, gustaba de presentarse con su atuendo de militar. Fue también consejero de la *Union Française,* **la institución que realizaba la política colonial, en la que participó como experto y conocedor de lo que era bueno para África (Clifford 1983).**

La experiencia del encuentro con Ogotemmêli fue definitiva para el trabajo de Griaule, transformó radicalmente su metodología del trabajo de campo, aunque no los supuestos básicos, como lo señala convincentemente James Clifford, quien distingue lo que llama: los dos «paradigmas»; el de la primera etapa, de carácter básicamente documental, es decir de recopilación de todo tipo de datos por métodos respaldados en una posición autoritaria; y el de la segunda etapa, que adquiere una calidad iniciática, el investigador se convierte en un discípulo, comentador y traductor del sabio o especialista local.

A la estrategia documental corresponde una aproximación a los informantes caracterizada por la agresividad, el cuestionamiento, el interrogatorio presionado, a la manera judicial.

> *Like a psychoanalyst, he beguins to see patterns of resistance, forgetfulness, and omission not as mere obstacles, but as signs of a deeper structuring of the truth[…] For Griaule, the deep structure of resistances is not specific to an inter-subjective encounter, but derives from a general source, the rules of «custom»* **(***ibidem***: 136).**

Luego del encuentro con el cazador ciego, Griaule cambió su manera de acercamiento; ahora reconocía la autoridad de algunos informantes y la necesidad de convertirse en escriba y comentador de sus reflexiones. Sin embargo, permanece el supuesto de la existencia de un conocimiento secreto que, si antes había que extraer con métodos matizados por la violencia, ahora había que conseguir por la exégesis de una narrativa llena de simbolismos y referencias mitológicas. Aquí se llega a una cuestión que ha planteado constantemente la antropología posmoderna ¿Quién es el autor del texto? ¿Es la etnografía de Ogotemmêli o de Griaule? Evidentemente el libro de Griaule toca las fibras más sensibles de las investigaciones etnográficas; aunque la primera lectura constituye una experiencia deslumbrante

en la que se reconoce la complejidad, la originalidad y la belleza de un sistema de pensamiento que incita a buscar otros sistemas semejantes; el propio Griaule advierte que esta asombrosa cosmovisión no es de ninguna manera un fenómeno excepcional, pues los datos de otras regiones africanas indican su existencia.

No obstante los evidentes dones del libro, su recepción por parte de numerosos antropólogos ha estado marcada por la crítica, que Clifford resume de la siguiente manera:

> *The work of Griaule and his followers is one of the classic achievements of twentieth-century ethnography. Within certain areas of emphasis its depth of comprehension and completeness of detail are unparalleled. But given its rather unusual focus, the extreme nature of some of its claims, and the crucial, problematic role of the Dogon themselves as active agents in the long ethnographic process, Griaule's work has been subjected to sharp criticism from a variety of standpoints. Some have noted its idealistic bias and its lack of historical dynamism[...] British social anthropologists have raised skeptical cuestions about Griaule's fieldwork, notably his lifelong reliance on translators and on a few privileged informants attuned to his interests (whose initiatory knowledge might not be readily generalizable to the rest of society). Followers of Malinowski or Evans-Pritchard have missed in Griaule's work any sustained attention to daily existence or politics as actually lived, and in general they are wary of a too perfectly ordered vision of Dogon reality* **(Clifford 1983: 124).**

No obstante lo adverso de estos juicios, hechos desde el rigor y la larga tradición etnográfica de sus autores, el texto de Griaule entusiasmaría a Robert Redfield y lo llevaría a apoyar a varios de sus estudiantes para que realizaran investigaciones bajo la temática de la cosmovisión. Esto es lo que veremos en el siguiente apartado.

La tradición culturalista

El planteamiento teórico que funda la antropología en los Estados Unidos y domina su desarrollo en la mayor parte del siglo XX es el que construye Frans Boas, junto con sus discípulos, y tiene como eje el concepto de cultura, desarrollado más en consonancia con las aportaciones de la filosofía alemana que con las definiciones y propuestas de Tylor,

autor ubicado entre los fundadores de la antropología en el marco de su primer paradigma, el evolucionista. Contra las concepciones generales del evolucionismo, en las que el desarrollo de la humanidad se diseña en una secuencia que va del salvajismo a la civilización, se enfila una buena parte de la crítica boasiana e incide en la determinación de un exigente empirismo que fructifica en la configuración del trabajo de campo como una de las técnicas básicas de la investigación etnográfica.

El trabajo de Boas se constituye en una amplia argumentación científica contra el racismo que domina el pensamiento y las acciones de las potencias europeas y para ello despliega numerosas investigaciones que abarcan desde la antropología física, para desmentir las presunciones sobre la inferioridad racial de los pueblos ajenos a la tradición cristiana occidental, la lingüística antropológica, dedicada tanto a estudiar, clasificar y comparar las lenguas amerindias, como a mostrar su extrema complejidad y diversidad, hasta la etnología y la etnografía, orientadas a describir las culturas llamadas «primitivas», es decir distintas a la europea occidental y a sus extensiones en los otros continentes, y a establecer sus procesos históricos por métodos novedosos diseñados por la comparación rigurosa y controlada.

Contra la concepción racista que atribuye una inferioridad al pensamiento de los pueblos «primitivos», y que forma parte de la pesada herencia etnocentrista de los antropólogos europeos, se lanza Paul Radin, alumno de Boas, y particularmente contra las propuestas del francés Lévy-Bruhl sobre el pensamiento pre-lógico de los «primitivos». En 1926 Radin publica un grueso volumen con una amplia documentación etnográfica, muestra de las elaboradas construcciones intelectuales y lingüísticas de los indios americanos, apoyándose, en buena parte, en sus propias investigaciones. En dicho libro señala que su intención era contrarrestar las suposiciones sobre el bajo nivel de inteligencia de los pueblos primitivos, la condición colectiva que anula el individualismo de sus miembros, la ausencia de pensadores y filósofos, así como de una clase intelectual (Radin 1957). Insiste, además, en la necesidad de escuchar la voz de los propios pensadores nativos, no interpretarlos ni resumirlos en función de los intereses del propio observador.

Las consideraciones de Paul Radin forman parte de otros trabajos desarrollados por los discípulos de Boas a partir de investigaciones de campo y de la preocupación general para establecer las

especificidades culturales por medios estrictamente científicos. Con el fin de caracterizar a las culturas como conjuntos y reconocer sus particularidades Ruth Benedict acude a conceptos derivados de la filosofía de Nietzche y a otros de la psicología para proponer la perspectiva de las «configuraciones culturales» y establecer una tipología, como la que ella misma ofrece a partir de las concepciones del referido filósofo alemán.

En un sentido semejante, las investigaciones de Margaret Mead tratan de entender los procesos psicológicos en diversos pueblos isleños del Pacífico del sur, y para ello emplea técnicas novedosas para ese tiempo como el TAT (Test de Apercepción Temática) y las manchas de Roscharch. Tendencia ésta que conduce a los temas centrales de la antropología de los años treinta y cuarenta en Estados Unidos, tales como los de «personalidad básica», «personalidad modal» y «carácter nacional». Hay una evidente influencia del psicoanálisis freudiano, aunque distorsionado y depurado de sus implicaciones subversivas. Todo ello, en fin, dirigido a entender los procesos mentales de pueblos muy distantes de la tradición del pensamiento cristiano occidental y teniendo como matriz conceptual básica a la teoría boasiana de la cultura.

La lingüística antropológica boasiana tiene entre sus más importantes teóricos e investigadores de campo a Edward Sapir, quien en diversas publicaciones muestra las particularidades y la complejidad estructural de las lenguas americanas. Uno de sus discípulos, Benjamin Lee Whorf, plantea un relativismo lingüístico, especialmente a partir de sus estudios de la lengua hopi, que lleva a una reflexión sobre las categorías gramaticales y sus relación con el pensamiento (Carroll 1956). Esta es la propuesta conocida en los medios antropológicos como la «hipótesis Whorf-Sapir» y que abre una rica discusión, e influye, años después, en diversas investigaciones situadas en en el campo de reflexión que reúne los temas de «lengua y cultura».

Sin embargo, los trabajos inspirados en estas preocupaciones, dentro del culturalismo y la lingüística estructural en los Estados Unidos, exploran cuestiones muy específicas, más cercanas a la lingüística, pues plantean problemas muy complicados para al empirismo dominante. Los mayores logros, me parece, se refieren a la etnociencia, es decir, a trabajos en torno a las clasificaciones botánicas y zoológicas, al parentesco, al análisis componencial, así como a otros temas

acotados por el enfoque de la lingüística. No se internan en las profundidades de la filosofía y el lenguaje, como las que dominan el estructuralismo y arraigan sólidamente en la tradición etnológica francesa.

Quien mantiene una preocupación filosófica desde la antropología y la elabora en sus investigaciones, proyectándola en varios de sus discípulos, es Robert Redfield; a quien no podemos identificar como discípulo de Frans Boas, aunque sí un interlocutor de sus planteamientos y continuador de varias de sus propuestas. Formado en la Universidad de Chicago, bajo la influencia de los estudios de ecología urbana de Robert Park y sus colaboradores, Redfield hizo aportes sustanciales para las investigaciones antropológicas, sobre todo las realizadas en el área mesoamericana, particularmente en México y Guatemala. Una de sus más importantes propuestas metodológicas es la de los estudios de comunidad. De hecho realiza una de las primeras investigaciones de campo en México teniendo como sujeto de estudio a una comunidad campesina náhuatl, Tepoztlán, en el estado de Morelos.

El trabajo de campo que realiza en Tepoztlán, en 1926, cristaliza en una monografía etnográfica que subraya aquellas características de su cultura que articulan y otorgan coherencia a la vida comunitaria (Redfield 1930). Aunque en declaraciones muy posteriores lo declara un trabajo de juventud, previo a la propuesta teórica sobre el *continuum* folk-urbano, reivindica el enfoque y las preocupaciones en que se apoya para su realización (Redfield 1960: 133-148). Su mayor importancia, me parece, es el inicio de las reflexiones metodológicas y teóricas acerca de la comunidad, así como el establecimiento de un modelo para el trabajo de campo en las comunidades indias de México. Ello lo muestra elocuentemente en sus investigaciones realizadas en la península de Yucatán, en las que ubica a la comunidad en el proceso de cambio social y cultural, estableciendo un esquema teórico que tiene como modelos polares una comunidad «tribal» y un centro urbano cosmopolita, la ciudad de Mérida.

Como resultado de sus investigaciones de campo en Yucatán, Redfield publica tres libros, sobre los cuales hace una serie de reflexiones metodológicas y teóricas en textos posteriores que nos ofrecen una magnífica oportunidad para situar sus preocupaciones y sus intereses acerca de la cosmovisión.

Robert Redfield y la cosmovisión

La más grande y ambiciosa investigación dirigida por Robert Redfield se realiza bajo los auspicios de la *Carnegie Institution of Washington* en la península de Yucatán a partir de 1930; era la parte etnológica y sociológica de un proyecto que se había iniciado desde 1916 por Sylvanus Morley, dedicado específicamente a trabajos de índole arqueológica y epigráfica, a los que se agregaron otras pesquisas dedicadas a cuestiones de antropología física, botánica y otros.

Las investigaciones de Redfield se prolongaron a lo largo de la década de los años treinta, lapso en el cual se extendieron también a Guatemala y a Chiapas. Se abría así un importante capítulo en el estudio de la historia y la cultura de los pueblos mayas; pero había algo más que un interés estrictamente académico, pues como lo indican los estudios de Brunhouse, particularmente su biografía de Morley (Brunhouse 1971), había un interés de carácter geopolítico que llevó al propio Morley a realizar labores de espionaje.

El interés de Estados Unidos por la región maya se vincula con la disputa por el control económico, político y militar del Caribe, región dominada prácticamente desde el siglo XVII por Inglaterra, la cual estableció sus enclaves en Jamaica, en la Mosquitia, es decir, la costa atlántica de Nicaragua y Honduras, y en Belice, lo que antes de su independencia, en 1984, se llamaba Honduras Británica.

La constitución de los Estados Unidos como potencia mundial a lo largo del siglo XX y su proyecto hegemónico hacia el continente americano impuso una lógica imperial a su política y una presión creciente hacia los países europeos con posesiones en esta región. Así, durante el periodo que separa las dos guerras mundiales, el avance sobre el Caribe, que tiene un momento fundamental en la guerra con España, en 1898, por la cual se posesiona de Puerto Rico, ocupa un lugar muy importante en la consolidación imperial, misma que se desplegó a plenitud precisamente luego de la Segunda Guerra Mundial, coyuntura en la cual, como lo señala oportunamente Eric Wolf (1964), se realiza una transformación sustancial en las investigaciones antropológicas, pues luego de la era boasiana, que llega hasta 1940, cuando muere dicho patriarca científico, y como consecuencia de la reorganización mundial que sigue a la firma de la paz, las instituciones de investigación antropológica se incorporan al nuevo proyecto colonial y se multiplican en una escala exponencial, cambiando el tono ro-

mántico previo a la guerra por uno más pragmático y de mayor diversificación temática y teórica.

Cuando Redfield llega a Yucatán, en 1930, para iniciar sus investigaciones, conoce a Alfonso Villa Rojas, quien se desempeñaba como maestro rural en la población maya de Chan Kom, cercana a Chichén Itzá, donde estaban las instalaciones del proyecto de la Carnegie. Pronto Villa Rojas se convierte en colaborador de Redfield y ambos realizan la investigación etnográfica de Chan Kom, cuya monografía aparece publicada en 1934 (Redfield y Villa Rojas 1934). Luego Villa Rojas realiza estudios profesionales de antropología en la Universidad de Chicago y en otras instituciones de Estados Unidos, para finalmente ocupar un puesto de investigador en la propia Carnegie.

Dentro del proyecto dirigido por Redfield, en el cual nutre con una amplia documentación etnográfica su propuesta del *continuum* folk-urbano, Villa Rojas se dedica también a hacer trabajo de campo entre los mayas rebeldes cercados militarmente en el entonces Territorio de Quintana Roo. Esta investigación introduce diversas y delicadas tensiones entre Morley, Redfield y el propio Villa Rojas por las presiones políticas y militares generadas entre los rebeldes mayas, el gobierno mexicano, las pretensiones imperiales de los Estados Unidos y las todavía vitales, para esa época, de la Corona Británica (de lo cual nos da una primera y magnífica versión Paul Sullivan, 1991). El resultado es una de las mejores etnografías sobre los pueblos indios mexicanos y particularmente sobre los pueblos mayas rebeldes, cuya cultura toma matices propios tanto por el aislamiento al que fue sometido, como por haber organizado una estructura político-militar con fines defensivos, lo que le dio una cierta autonomía (Villa Rojas 1945).

Redfield realizó una síntesis y una comparación de los cuatro lugares estudiados, considerados como momentos del proceso de cambio desde la comunidad llamada folk a la ciudad, con Tusik y Mérida como sus extremos, y Dzitás y Chan Kom, como intermedios, el primero más urbano y el segundo más bien campesino. El libro resultante (Redfield 1941), uno de los trabajos clásicos de la antropología mesoamericanista, realiza la comparación de los sitios estudiados a través de diferentes cuestiones temáticas, a cada una de las cuales dedica uno de los doce capítulos que lo componen.

Aparece entonces un capítulo que anticipa ya la cosmovisión, aunque no con ese nombre todavía, el capítulo V (*The Villagers View of*

Life), en el cual se consigna la perspectiva campesina maya describiendo las creencias relacionadas con el trabajo en la milpa y con las etapas culturalmente signficativas del ciclo de vida; la intención es, como lo indica el título del capítulo, ofrecer la visión del propio maya, su concepción del universo y de sus relaciones con las fuerzas sobrenaturales que lo dominan.

Otros capítulos, que ahora consideramos más relacionados con la cosmovisión pero que en el libro referido aparecen como temas separados, son el cuarto, que describe la transformación del sistema de creencias en que se conjugan las tradiciones maya y cristiana, el décimo, relativo al ciclo festivo, y el decimoprimero, que trata de las concepciones médicas tradicionales.

Cuando Redfield regresa a Chan Kom, en 1948, realiza una investigación etnográfica durante seis semanas, a partir de la cual desarrolla una larga reflexión acerca de los cambios observados y dedica uno de los capítulos, el último, a lo que llama el *ethos* de la comunidad, en el que encuentra una similitud con el que caracteriza al protestantismo, religión de la cual el propio Redfield es participante. Si bien el concepto de *ethos* implica una aproximación filosófica a la cultura, no remite necesariamente a la cosmovisión, como lo aclararía posteriormente en otros escritos relacionados con estas cuestiones, a las que nos referiremos en seguida. El *ethos* es entendido como un sistema de valores, construido localmente, a escala de la comunidad campesina, en el que se incluyen aspectos de carácter ético, entre otros más (Redfield 1950).

Redfield hizo referencia directa a la cosmovisión en 1952, cuando expresa la reacción y entusiasmo que le provoca el libro de Marcel Griaule, en el que consigna las entrevistas con el pensador dogon Ogotemmêli. Dedica entonces una larga reflexión a la visión del mundo que publicaría en los *Proceedings of the American Philosophical Society* (Redfield 1962) y envía un memorandum a Michael Mendelson, que realizaba investigaciones etnográficas bajo su dirección, para indicarle se dedicase a reunir datos referidos a la visión del mundo de un indio guatemalteco. Este es también el año en el que le envía una carta a Calixta Guiteras para invitarle a realizar una investigación sobre la visión del mundo de un indio de alguna comunidad de los Altos de Chiapas. En su carta, Redfield le menciona a Cali Guiteras el libro de Griaule, *Dieu d'eau* y le envía una copia del memorandum para Mendelson (Guiteras 1965).

En 1957 Redfield escribe un pequeño ensayo sobre el pensador y el filósofo en las sociedades primitivas, recuperando la reflexión de Paul Radin e incorporando la distinción hecha por Berlin en el campo de la literatura entre el pensador disperso, al que simboliza con la zorra, y el centrado en un plan maestro al que remite todas sus actividades, el erizo. El texto es publicado póstumamente (Redfield 1964) y expresa una serie de interesantes consideraciones en el marco de los estudios antropológicos. Sin embargo, me parece que la mayor reflexión realizada sobre la cosmovisión, particularmente sobre sus implicaciones teóricas y metodológicas, y con referencias específicas tanto a sus propias investigaciones como a otras que considera relevantes para el tema, la encontramos en el libro en el que se dedica a analizar las diferentes maneras de abordar a la comunidad, *The Little Community* **(Redfield 1960), cuyo capítulo VI, «An outlook on life», define y comenta la cosmovisión.**

En ninguno de sus textos se refiere a los resultados de las investigaciones que sus alumnos realizaban en varias comunidades, las que seguramente estaban todavía madurando. Redfield falleció en octubre de 1958. Lo que sí es evidente en los diversos escritos que aluden a la cosmovisión, es el seguimiento de una preocupación presente desde sus primeros trabajos en torno a la mentalidad de los pueblos estudiados, sea que la vea en la perspectiva del proceso de cambio desde la pequeña comunidad a la heterogeneidad de la urbe, sea que trate de entender las categorías específicas, los sentimientos particulares y los razonamientos, arraigados en la matriz cultural en la que descansa la distintividad comunitaria.

En su primer texto dedicado a la cosmovisión la define como la imagen o perspectiva que es característica de un pueblo; es decir, la concepción que tienen los miembros de una sociedad acerca de las características y propiedades de su entorno. Es la manera en que un hombre, en una sociedad específica, se ve a sí mismo en relación con el todo, es la idea que se tiene del universo. Cada cosmovisión, añade, implica una concepción específica de la naturaleza humana. Aquí propone que el término de cosmología se remita a la concepción del mundo realizada por un pensador especializado (Redfield 1962).

En el ensayo póstumo, *Thinker and Intellectual in Primitive Society***, reconoce la distinción entre el filósofo y el hombre de acción; recupera, asimismo, el interés de Paul Radin por señalar individuos particulares en las sociedades «primitivas» que se dedican, por**

tempera-mento, a actividades intelectuales y cuya producción creativa constituye un objeto de la etnografía. Estos intelectuales son los pensadores que elaboran ideas e imágenes de su tradición cultural, consiguiendo resultados coherentes y abstractos. El hombre de acción, en cambio, no se pregunta por el significado de los acontecimientos ni los in-tegra en sistemas de pensamiento.

Hay aquí una larga referencia al trabajo de Griaule y de sus colaboradores, así como un reconocimiento de la condición de filósofo profundo al cazador dogon que ofrece al etnólogo francés una cosmovisión extremadamente compleja y elaborada. Finalmente, apunta que si bien en las sociedades «primitivas» existe una tendencia a atribuir una sabiduría a los ancianos y a los especialistas rituales, así como a quienes desarrollan prácticas artísticas, ellos se distinguen de los pensadores, es decir los intelectuales que elaboran diversos campos de su cultura (Redfield 1964).

La insistencia en el intelectual como agente activo de la construcción de una cosmovisión permite a Redfield establecer un contraste entre lo que llama *ethos* **y lo que, en inglés, reconoce como** *outlook on life* **o** *world view***. Así, al referirse al** *ethos* **señala:**

> *In describing ethos one describes the cosmos within, but it is that cosmos as felt and judged to be right or wrong, good or bad, desirable or not to be desired by the human being of the community studied. Ethos requires the investigator to take an inside view that is very deep and very broad. It makes him share the intimacies of conscience and the villager's feelings of shame or guilt. It sends him to consider the views and feelings of people about all is around them in so far as values are attached to these views and feelings[…] Ethos is a precommitment by the outside investigator to look at values as the leading mode of the personal and social life. Ethos is a conception in which the normative aspect of human experience is in advance given priority, allowed at the ousider's decree to give order to the whole* **(Redfield 1960: 85-86).**

Acerca de la cosmovisión que, apunta, bordea con el *ethos***, la caracteriza de la siguiente manera, y señala la forma de conocerla:**

> *It is the attention to the native's conceptions of the cognitive along with the normative and the affective that distinguishes the world view from*

other conceptions for describing the whole reality. World view is the philosopher's approach to the whole. In attempting to describe a little community in terms of world view the outsider withholds his suggestions for systematizing that whole until he has heard from the natives. The outsider waits. He listens to hear if one or many of the natives have themselves conceived an order in the whole. It is **their** *order,* **their** *categories,* **their** *emphasis upon this part rather than that which the student listens for. Every world view is made of the stuff of philosophy, the nature of all things and their interrelations, and it is the native philosopher whose ordering of the stuff to which we, the outside investigators, listen* **(Redfield 1960: 88).**

Cuando Redfield hace referencia a los estudios sobre la cosmovisión encuentra que lo que existe son breves bosquejos descriptivos cuyos datos no son analizados y carecen de alguna concepción sistemática que permita continuar las breves reflexiones o comentarios que se hacen. Hay, desde luego, una diferencia entre la cosmovisión como principio organizador y el reconocimiento de la vigencia de un pensamiento filosófico, como lo subraya al referirse al ensayo que Clyde Kluckhohn publicó sobre la filosofía de los indios navajos (Kluckhohn 1949).

Indudablemente, el paso siguiente que se propone Redfield es realizar investigaciones de campo para sustanciar sus reflexiones y descubrir este aspecto de la cultura y de la filosofía que tanto le apasiona y marca profundamente su obra antropológica. Tiene, sobre todo, ante sí, los trabajos de Marcel Griaule y particularmente el libro que le impacta y recomienda a Cali Guiteras, *Dieu d'eau***. En esto tiene que ver, aparentemente, Michael Mendelson, quien había estudiado en París con Maurice Leenhardt y el propio Griaule, y luego se traslada a Chicago para hacer una investigación entre los indios del lago de Atitlán, en Guatemala, bajo la dirección precisamente de Robert Redfield.**

Además del proyecto que Mendelson realiza finalmente en Santiago Atitlán, y el de Calixta Guiteras que –luego de un intento por hacer trabajo de campo en Cancuc, comunidad tzeltal en la que ya antes había estado y que Redfield consideraba la «más primitiva» entre las de los Altos de Chiapas– se desarrolla finalmente en San Pedro Chenalhó, tzotzil, hay una tercera investigación impulsada por Redfield con Charles Leslie, otro de sus estudiantes de Chicago, que se lleva a cabo en Mitla, población zapoteca del Valle de Oaxaca. Los tres

trabajos han sido publicados y constituyen las primeras investigaciones orientadas fundamentalmente al estudio de la cosmovisión entre las comunidades mesoamericanas. Adelantemos que los resultados son muy desiguales y solamente el trabajo de Calixta Guiteras logra desarrollar las ideas que Redfield había planteado de una manera muy general; y con el esfuerzo de ambos, en un diálogo que les lleva varios años, se consigue preparar la primera etnografía sobre la visión del mundo que funda esta temática en Mesoamérica.

Lo que parecía el mejor prospecto para realizar la investigación que Redfield imaginaba, naufraga en una serie de dificultades que conducen a otras cuestiones. En efecto, Michael Mendelson, estudiante franco-inglés que conocía la tradición de Griaule, se dirige a Guatemala y se asienta en la población de Santiago Atitlán, de lengua tzutujil. Su trabajo de campo abarca de octubre de 1952 a julio de 1953.

> *Al final de esta permanencia volví a Inglaterra y escribí mi tesis para Chicago en la London School of Economics. El resultado fue un «texto largo» de más de 500 páginas que terminé en 1956. Al fin de cuentas se concluyó que éste era demasiado extenso para publicarlo y se me sugirió que produjera un texto más corto de unas 100 páginas, adecuado para el doctorado y para incluirlo eventualmente en un libro* **(Mendelson 1965: 10).**

Mientras estuvo en el campo, Mendelson sostuvo una nutrida correspondencia con Redfield y en ella se expresa el gradual desencanto de este último ante las dificultades del primero y la adopción de una línea de investigación que no respondía a los intereses iniciales. Así, Mendelson decide centrarse en la cofradía y en los conflictos religiosos; nunca encontró a un informante que correspondiera al filósofo; en ello tiene que ver el que no hablara la lengua tzutujil, lo que limitaba sus posibilidades, pues los especialistas religiosos eran en su mayoría monolingües. Además, parece que le resultaba prácticamente imposible ponerse en el lugar de los atitecos, pues declara que si los especialistas le ocultaban información referente a la magia y a las curaciones, ello era:

> *[…]porque se daban cuenta muy bien de que un europeo educado probablemente sabía más que ellos acerca del cuerpo humano, entre otras cosas, y por ello temían ser avergonzados. Esto se aplica bien*

asimismo a otros aspectos de la visión del mundo, incluso los cosmogónicos **(Mendelson 1965: 19).**

El ejemplo de los trabajos de Griaule estaba en el centro de las esperanzas de Redfield, como lo revela en una carta que le escribe a Mendelson luego de recibir los primeros informes de campo:

No espero que usted descubra un Ogotomêlli, pero si que usted principie sus anotaciones sobre algún aspecto de la forma en que un individuo o unos cuantos definen su mundo de los vivos y de los muertos, por incierto y fluctuante que sea el modo en que lo hagan[…] **(***ibidem:* **15).**

Todavía más distante de las expectativas de Redfield está la investigación que realizó Charles Leslie en Mitla, pueblo en el que se instala, junto con su esposa y su hijo de cuatro años, de mayo de 1953 a mayo de 1954. La elección de este lugar era la existencia de una anterior monografía hecha por Elsie Clews Parsons (1936), lo que le ahorraba el trabajo etnográfico general y le permite centrarse en el tema de la cosmovisión. Sin embargo, el efecto fue más bien negativo, en mi opinión, pues acepta las ideas de Parsons sin la menor crítica; pero también pesa el que hiciera su investigación en español, cuando la lengua de la comunidad es el zapoteco.

La mayor limitación del trabajo de Leslie es la de adoptar la versión de los zapotecos de Mitla, dirigida al exterior, a tal grado que lo que el título del libro significa para los lugareños, *Now We Are Civilized***, es «ya no somos indios», como lo indica el propio autor en el texto (1980: 63). Las referencias a las historias sobre el diablo y los sitios en los que reside, el ritual de «pedimento» de Año Nuevo, el destino de las almas de los muertos, las creencias sobre los brujos y la vigencia de enfermedades como el «susto» y el «mal de ojo», entre otras, apuntan a todo un complejo cosmológico que remite a la visión del mundo, las cuales, desde el español y las declaraciones de sus informantes, Leslie encuentra como datos fragmentarios, superficiales y mezclados con las concepciones del cristianismo; las escasas referencias a términos del zapoteco resultan igualmente sugerentes.**

Así que, el interés de Redfield se concentraría definitivamente en las investigaciones de Cali Guiteras. Podemos reconocer todo el complicado proceso de elaboración de *Los peligros del alma* **gracias al**

Epílogo **que Sol Tax escribe y se incluye al final del libro (Guiteras 1965). El punto de partida es la carta por la cual invita a Calixta a realizar una investigación sobre la visión del mundo en Cancuc, en lo que por cierto tiene mucho que ver la cercanía y experiencia de Sol Tax. Esta carta, fechada el 11 de septiembre de 1952, es acompañada del ensayo** *The Primitive World View,* **que publica en ese mismo año Redfield, y del Memorandum a Mendelson, en donde se sintetizan los objetivos de la investigación sobre la cosmovisión.**

Luego de numerosas vicisitudes, narradas en el referido *Epílogo* **de Tax, y del envío de materiales, así como del intercambio de una correspondencia por la que Cali Guiteras interpretaba las diversas indicaciones, el 26 de septiembre de 1953 Redfield le escribe:**

> *El documento me complace en sumo grado. Ha conseguido usted mucho más de lo que yo esperaba. No creo que haya otro documento igual en lo que se refiere a ningún campo de trabajo en la etnología latinoamericana[…] El extraordinario valor que para mi tiene el documento radica en el hecho de que procede en su totalidad de un solo informante, y se encuentra en un orden de pensamiento que es el resultado de una serie de entrevistas con un solo investigador* **(***ibidem:* **298).**

Así pues, con el trabajo de Calixta Guiteras sobre la cosmovisión de un tztozil de San Pedro Chenalhó, iniciaremos la descripción y discusión que constituye la parte central de esta parte.

La etnografía chiapaneca

La discusión acerca de las características y las diversas implicaciones de las cosmovisiones entre los pueblos mesoamericanos tiene indudablemente en la muy rica información etnográfica de las comunidades de los Altos de Chiapas una de sus más sustanciosas vetas; no sólo se han publicado siete de las diez monografías dedicadas específicamente a la cosmovisión, sino también se han explorado diversas cuestiones que aluden de una manera u otra a los temas que están en la base de toda la discusión.

Protagonista de una parte de la historia de las investigaciones antropológicas en Chiapas, en lo que puede considerarse la profesionalización, el lapso que comienza en 1940, y más particularmente con la llegada de los antropólogos de la Institución Carnegie, de la

Universidad de Chicago y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Calixta Guiteras hace diversas y valiosas contribuciones a la etnografía antes de involucrarse en el proyecto de Redfield sobre la visión del mundo.

El punto de partida es la «expedición etnográfica» que realiza Sol Tax al municipio de Zinacantán, en 1942, con un grupo de estudiantes de la ENAH, a la que había llegado como profesor visitante. Tax era de los discípulos de Radcliffe-Brown formados en la Universidad de Chicago durante la estancia del fundador del funcionalismo británico; incorporado al equipo de trabajo de Redfield, realiza diversas investigaciones en las comunidades indias de Guatemala y, dentro de los proyectos para abarcar a los pueblos mayenses de Chiapas, dirige una temporada de trabajo de campo como parte del entrenamiento para la formación de investigadores. Entre los alumnos que le acompañan a Chiapas en esta expedición estaban Anita Chapman, Barbro Dahlgren, Ricardo Pozas, Fernando Cámara y la propia Calixta Guiteras, todos ellos de las primeras generaciones de la recién fundada Escuela Nacional de Antropología.

La experiencia de trabajar con Tax en el campo fue fundamental para la mayor parte de dichos alumnos, pues aprendieron tanto los rigores de la investigación de campo, como la exigencia de realizar cotidianamente su diario de campo, de organizar sus notas, bajo la dura disciplina impuesta por su preceptor. Del grupo inicial tres estudiantes regresaron, dos años después, para llevar a cabo investigaciones intensivas en las diferentes comunidades de los Altos de Chiapas, orientando cada uno su proyecto hacia diferentes temáticas, definidas de acuerdo con los intereses teóricos del momento y con la indudable asesoría de Tax.

Así, para estudiar la organización político-religiosa Fernando Cámara trabaja en Tenejapa, en tanto que Ricardo Pozas se centra en la economía y la tecnología de San Juan Chamula. Calixta Guiteras se dedica al campo de las relaciones de parentesco y la organización social, para ello trabaja en tres comunidades: Cancuc, Chalchihuitán y Chenalhó. El trabajo de Cali Guiteras en Cancuc produce uno de los primeros ensayos que muestran la presencia de linajes patrilineales y clanes en Chiapas (Guiteras 1947); en Chalchihuitán describe una comunidad organizada en cinco calpules y con una terminología de parentesco del tipo Omaha (Guiteras 1951). Hace además una sín-

tesis de la organización social de tzeltales y tzotziles (Guiteras 1948) y una todavía de mayor amplitud que abarcaba el espacio mesoamericano (Guiteras 1952). Años más tarde, haría un trabajo comparativo entre los sistemas de parentesco de varias comunidades tzotziles, aprovechando los valiosos materiales reunidos (Guiteras 1966).

Calixta Guiteras Holmes era integrante de una familia comprometida con la lucha revolucionaria en Cuba, tanto ella como su hermano Antonio fueron dirigentes destacados, formaban parte de la generación de Fidel Castro, con quien compartieron la utopía revolucionaria. Es a consecuencia de los conflictos políticos que se vivían en Cuba que Calixta llega a México en los años treinta. Cuando se inscribe en la ENAH tenía ya un doctorado por parte de la Universidad de La Habana.

De tal suerte que, cuando Cali se compromete con la investigación que Redfield le ofrece, tenía ya una excelente experiencia de campo y un conocimiento de las discusiones teóricas vigentes; esta es una de las razones por las que posiblemente Tax le sugiere el nombre de Cali a Redfield, entusiasmado en esos días de 1952 por enviar a sus estudiantes a realizar investigaciones sobre la cosmovisión. A esto hay que añadir la propia personalidad de Calixta, una mujer cuya belleza han referido todos aquellos que la conocieron, pero además poseedora de una gracia y de una inteligencia notables; de no menor magnitud eran sus atributos para el trabajo de campo, en donde desplegaba su calidez y su tacto para lograr no sólo excelentes relaciones con sus informantes, sino también para ganar amigos y compadres, como lo muestra su relación con Manuel Arias Sojom, el personaje central de su trabajo en Chenalhó.

Estas son las razones que establecen una evidente y marcada diferencia entre el trabajo de Calixta Guiteras y los de Michael Mendelson y Charles Leslie. No sólo se trataba de interpretar las indicaciones y las propuestas teóricas que hacía Redfield, había que conocer bien el campo de investigación, y lo que implica penetrar en la cultura de una región que posee una extraordinaria complejidad, una gran antigüedad y ha desplegado una estrategia para resistir la dura presión colonial; para ingresar en sus vericuetos es necesario ir de la mano con las propias lenguas amerindias.

Para apreciar la importancia del trabajo de Cali Guiteras en Chenalhó y con Manuel Arias Sojom es necesario hacer una referencia al

trabajo de Alfonso Villa Rojas, quien aporta numerosas y valiosas pistas sobre cuestiones muy relacionadas con la cosmovisión, como lo muestra en el célebre ensayo que publica en *American Anthropologist* (Villa Rojas 1947).

Villa Rojas era un destacado discípulo y amigo de Robert Redfield, hemos señalado antes su condición de asistente y colega durante las investigaciones en Yucatán, en los años treinta; esta cercanía fue decisiva para la formación profesional de Villa Rojas y su incorporación como investigador de la Institución Carnegie, puesto desde el cual realiza sus investigaciones dentro del programa dirigido por el propio Redfield. Como parte de dicho programa Villa Rojas hace una primera incursión en Chiapas en el año de 1938, en la que cruza las montañas visitando diversas comunidades indias (Redfield y Villa Rojas 1939). Posteriormente se instala en Yochib, un paraje del municipio de Oxchuc, en el que realiza una larga investigación que le lleva de 1942 a 1944, años en los que llega Tax con su parvada de alumnos de la ENAH quienes entran en contacto con Villa Rojas. En su estancia en Oxchuc, Villa Rojas reúne una voluminosa información etnográfica que pone a disposición de los estudiosos que trabajan en la región; en ella vierte toda una experiencia de campo y atisba diversos temas de trascendencia teórica. Esto lo muestra brillantemente el citado ensayo de 1947.

Con este artículo Villa Rojas da a conocer la presencia de clanes y linajes en los pueblos mesoamericanos, así como la organización del sistema dual en el que se funda la organización político-religiosa. Pero lo que, en mi opinión, anticipa cuestiones de importancia teórica en nuestros días es en la relación entre control social y nagualismo, lo que alude a las bases cosmológicas de la autoridad tradicional. Cuando se refiere a la posesión de un alma poderosa por parte de las autoridades, lo que en tzeltal se conoce como *lab*, o nahual, sienta las bases para investigar las implicaciones cosmológicas de las relaciones políticas.

Es decir, apunta que las autoridades de las mitades, o calpules, poseen un nahual poderoso, un doble que puede ser animal, enano o bola de fuego; es una entidad que reside en el corazón de su dueño durante el día, pero que sale del cuerpo en la noche, para castigar a quienes han violado las normas comunitarias. Es entonces cuando, en su papel de «brujo», *ak'chamel*, la autoridad envía su nahual para que penetre en el cuerpo de su víctima y devore lentamente su alma.

En la estructura política del calpul las autoridades a la cabeza se definen por la fuerza de su nahual, siendo el dirigente máximo, el *k'atinab*, quien posee el nahual más poderoso. Además, en la caracterización de las autoridades y de sus funciones normativas tiene un papel fundamental la experiencia onírica, ámbito por excelencia de los nahuales (Villa Rojas 1995).

Me parece que con este preámbulo tenemos ya algunos elementos para situar el extraordinario trabajo que hace Calixta Guiteras en Chenalhó y dar inicio a una discusión teórica de gran relevancia para los estudios mesoamericanistas de nuestros días.

Los peligros del alma

La estructura de esta primera etnografía centrada en la cosmovisión es resultado del diálogo sostenido con Robert Redfield que, como lo hemos referido antes, tenía en mente el trabajo de Griaule y su extraordinario informante dogon, Ogotemmêli, así como los antecedentes de la propia etnografía culturalista, fundamentalmente con las indicaciones de Paul Radin acerca de la presencia de intelectuales y filósofos en todas las sociedades humanas y de su trabajo entre los pueblos indios de los Estados Unidos, entre cuyas publicaciones destaca la autobiografía de Crashing Thunder, un winnebago, y la colección mitológica sobre el *trickster* (Radin 1956).

El libro se compone de cinco partes; la más extensa corresponde a la monografía etnográfica de San Pedro Chenalhó. La mayor parte de los datos fueron reunidos en la temporada de campo que Cali Guiteras hizo en 1944, cuando conoció a Manuel Arias Sojom, en ese entonces presidente municipal. A ello añade tanto los datos reunidos en la temporada dedicada específicamente a la visión del mundo de Manuel Arias, en 1953, y el redondeamiento que hace cuando reside en San Cristóbal de Las Casas, centro regional de los Altos de Chiapas, a lo largo de 1956. En cierto sentido esta monografía corresponde al ciclo de los años cuarenta, en el que se realizan las investigaciones de los otros estudiantes de su generación, Ricardo Pozas y Fernando Cámara, así como el trabajo de Alfonso Villa Rojas; evidentemente ésta de Cali tiene mucho más información y como conjunto de datos, configura una de las mejores etnografías sobre los pueblos indios mesoamericanos, lo que no se ha destacado lo suficiente por el mayor peso y originalidad de su aporte al tema de la visión del mundo.

Una segunda parte, hecha a petición de Redfield, es la que consigna las entrevistas entre Cali y Manuel, con la descripción de las circunstancias que rodearon el diálogo, así como las fechas en que se dieron, algo que Redfield extrañaba en el trabajo de Griaule y que le parecía necesario para ponderar adecuadamente las características en que surge la elaborada concepción del cazador dogon. La pregunta que está en la base de esta curiosidad es la del grado de inducción realizada por el etnógrafo y la mayor o menor espontaneidad del informante. Lo más intersante es que los datos que aporta Cali muestran que Manuel no es la personalidad típica esperada, es decir, no es un filósofo. A ello nos referiremos más adelante. Lo cierto es que esta parte constituye un documento interesante y de valor para una consideración de la metodología del trabajo de campo, tanto en lo que se refire al diálogo como a la manera de anotar y consignar las respuestas.

La biografía de Manuel Arias Sojom ocupa una tercera parte; aquí encontramos tanto los datos de su vida, muy intensamente entramada con la historia de la comunidad, como la caracterización que hace la propia Cali, es decir sus impresiones sobre la persona y sobre las circunstancias en que se despliega su vida, algo que de alguna manera provee de elementos para otorgar el peso correspondiente a su visión del mundo. Esto también formaba parte de las exigencias que Redfield consideraba teórica y metodológicamente necesarias.

Un glosario de palabras tanto del tzotzil de San Pedro como del castellano regional, hecho también a solicitud de Redfield, se integra al conjunto como una cuarta parte. Y al final, como un *Epílogo* **está un texto de Sol Tax en el que narra, acompañándose de citas de parte de la correspondencia sostenida entre Cali, Redfield y el propio Sol, la manera en que fue fraguándose la investigación y la organización del material para llegar a lo que sería su forma final, el libro publicado en 1961, en su versión en inglés.**

La quinta parte, en la que nos detendremos por constituir la presentación de la visión del mundo, se organiza a partir de las categorías que Calixta considera centrales para describir como una totalidad coherente la información ofrecida por Manuel Arias a lo largo de las entrevistas, pues como lo apunta la propia Cali:

> *Manuel no concibe su universo como una estructura; no es un filósofo. Sin embargo, al responder con veracidad a mis preguntas, y*

> *sin darse cuenta de ello, me proporcionó, poco a poco, lo que ha venido a ser un conjunto sistemático, una estructura coherente en todas sus partes* **(Guiteras 1965: 268).**

La primera categoría de su descripción de la visión del mundo es la de «cosmos», a la que corresponde el término tzotzil de *'osil balamil***. De forma cuadrada, como la sementera y la casa, rodeado de agua, presenta al cielo sostenido por cuatro pilares y en el inframundo, donde residen los enanos, está también el reino de los muertos, el** *katibak***. El conjunto es presentado dinámicamente, pues no sólo se dice que «es animado» (***ibidem***: 232), sino que también se hace referencia a algunas oposiciones. Así, el nombre con el que se designa al universo se compone de** *osil***, el ámbito del hombre, de la cultura, y de** *balamil***, que remite a la tierra, a la naturaleza.** *Sba balamil* **se refiere a la superficie terrenal habitada por el hombre, en oposición a** *waychil***, el espacio de los sueños, y con el** *katibak***, situado en el centro del mundo, el** *'olol***.**

Personajes centrales de este espacio son el sol, la luna y la tierra, como entidades de importancia fundamental en la vida de los pedranos. La luna se nos presenta conformada por el complejo agua-virgen-fertilidad-laguna. En tanto que:

> *El Sol es la fuente de la luz y del calor, y le suministra al hombre calor y seguridad, haciendo posible su existencia en la superficie de la Tierra. Es el protector del hombre porque disipa la oscuridad y la noche, enemigas de la vida humana. Otra luz se concibe, de igual manera, en relación con las fuerzas que deben respetarse como dioses (ibidem).*

A la tierra, *ch'ul balamil***, se le presenta como una entidad poderosa y ambivalente; tolera la presencia humana y reclama se le solicite autorización para los eventos de la vida del hombre y la comunidad.**

Partes importantes de todo este espacio son los cerros y las cuevas. En los cerros reside el dios de la lluvia, *'anjel***, dueño de los mantenimientos y padre de la diosa del maíz,** *x'ob***. Las cuevas son el acceso al interior de los cerros y por lo tanto están cargados de un peligro potencial, tanto porque conducen a un ámbito sin luz, como porque pueden cerrarse y retener a quienes se atreven a ingresar. Son asimismo el punto de comunicación del hombre con el dios de la lluvia, por lo que constituyen espacios propicios para el ce-remonial agrícola.**

Hay una referencia muy breve a la relación de los colores con los puntos cardinales: el oriente es rojo, el poniente negro, el norte blanco y el sur amarillo.

Una segunda categoría significativa para la cosmovisión de Manuel es la que Cali designa con el título de «fuerzas y seres». Aquí no hay un término correspondiente al tzotzil. El personaje más importante es la Tierra, fuente del bien y del mal. Apunta Cali que aquí advertimos una concepción antropocéntrica, pues los estados de ánimo atribuidos a la Tierra afectan a la vida humana.

> *La Tierra es madre de la vida universal. Es el más compulsor de los poderes que existen en el universo. Es la potencia suprema. Todas las demás parecen formar parte de ella, o haber procedido de sus profundidades. Es la diosa del yermo y la señora del monte. Su ira provócase fácilmente y sólo distribuye sus dones cuando así le place. Da origen y alienta a todas las criaturas pero es, al mismo tiempo, su tumba común. Devora despiadadamente, como un mostruo, a los seres que produce. Cuanto vive en su superficie viene de su interior y retorna al mismo. Produce y mantiene todo. Es omnívora* **(Guiteras 1965***:* **234).**

Otros seres mencionados son el *'anjel***, protector del hombre, dueño del rayo;** *ojoroxtotil***, padre del sol, quien habría de destruir a los jaguares para permitir la existencia humana en la tierra;** *manojel-tojel***, el creador y hacedor, proveyó de alma y cuerpo al hombre y lo sacó de las cuevas de los cerros.**

Los ancestros, *totilme'il***, se muestran como potencias del bien y el mal; en su epifanía animal asumen la forma del colibrí, como protector del hombre.**

> *Como en el mito, lucha cada día contra los enemigos del hombre, pues él es también cada individuo que tiene un colibrí por alma animal. Es el guardián de todos los wayjeletik en su lucha contra el Poslob, la calamidad. Posee el conocimiento del bien y el mal; es suave con quienes lo merecen, y castiga a los perversos. En su calidad de Dios viviente de la justicia, debe temérsele tanto como a su rival* **(***ibidem:* **237).**

Contra el hombre está el *poslob***, simbolizado en el jaguar, y al que se alude con el número trece,** *oxlajuneb***, igual que a la brujería y a las**

serpientes venenosas. Otros personajes que pueblan el espacio sagrado son los santos, a los que se considera dioses, y entre quienes se sitúa a la Santa Cruz, así como a las «cajitas parlantes», especie de oráculos con una vigencia temporal variable.

Bajo la categoría de «naturaleza humana» habrán de presentarse los diferentes elementos que componen a la persona entre los tzotziles de Chenalhó, siendo los más importantes, como lo ha mostrado tanto la discusión teórica como los materiales respectivos de otras comunidades, los correspondientes a las entidades anímicas, como les ha designado con toda propiedad Alfredo López Austin (1980), al alma eterna, *ch'ulel*, **y a la mortal,** *wayjel*.

El *ch'ulel* **reside en todo el cuerpo, al que puede abandonar con grave riesgo para la persona, pues puede resultar fatal; a la muerte retorna al reino de la muerte, para luego instalarse en un nuevo ser. Durante el sueño puede desplazarse a otros lugares, visitar el** *katibak* **y hablar con las almas de personas muertas o con las de otros seres vivientes. Otras ocasiones en que se aleja del cuerpo, además del sueño, es en el estado inconsciente, el coito, la ebriedad y la muerte aparente.**

El *wayjel* **es la contraparte mortal del hombre, adopta frecuentemente la forma de algún animal y reside en el monte, en la naturaleza; se relaciona con la oscuridad. A la muerte de uno sigue la del otro.**

> *Es importante establecer claramente si el alma animal se vincula con las «trece» potencias malignas «de arriba» personificadas en el Poslob, el jaguar, devorador de hombres, o con los poderes, no necesariamente perversos, «de abajo» que abarcan a todos los demás wayjeletik, entre los cuales se encuentra el Totilme'il, el colibrí, defensor y protector. El jaguar es enemigo del colibrí; el primero se adscribe a la noche, la oscuridad y el mal; mientras que el colibrí es el preservador del hombre, al igual que el Sol. Se cree que libran una interminable batalla sobre la existencia del hombre* **(Guiteras 1965: 243).**

El viento y el rayo pueden ser también entidades mortales, es decir *wayjeletik*; **asimismo a los poderes del mal se les atribuyen trece entidades.**

Otros aspectos de la condición humana mencionados en las entrevistas son el asiento de las emociones, el corazón. A la mente se le refiere como la «cabeza del corazón».

La vida afectiva tiene primacía sobre la intelectual. El corazón guarda toda sabiduría; es el asiento de la memoria y el conocimiento; a través de él se efectúa la percepción; las emociones constituyen una ayuda para los procesos mentales, así como para las funciones del cuerpo **(Guiteras 1965: 247).**

El temperamento se relaciona con el tamaño del corazón. Al corazón pequeño se le atribuye una mente dañina; esta es una característica con la cual se nace, aunque este conocimiento sólo se advertirá a lo largo de la vida.

Otro concepto fundamental para expresar la vitalidad del ser humano es el de «calor»; con ello se alude a la relación del hombre con las entidades sobrenaturales, definidas en términos de calor. De hecho esta cualidad se vincula muy estrechamente con la virilidad, con la edad, con el desempeño de cargos en la comunidad y con las características del *ch'ulel***. Es decir, el hombre va adquiriendo calor a lo largo de su vida, pero esto es mayor cuando asciende en los cargos de la comunidad, lo que se atribuye al manejo y contacto con lo sagrado. Aquí encontramos ya un referente a la noción de autoridad en términos locales; añadamos que el término con el que hace referencia al calor posee una muy sugerente calidad polisémica,** *k'ajk'***.**

Otros aspectos relevantes de la visión del mundo son los que se refieren al modelo de personalidad que se considera positivo, y en el que la responsabilidad mostrada en la ocupación de los cargos comunitarios tiene una importancia central; o aquellos otros que remiten a la concepción del tiempo, como es el significado de la palabra tzotzil *wo'né***, el pasado, al que se le concibe en un solo plano. Hay, desde luego, un lugar para el pasado mítico, el que corresponde a la época anterior a la presencia del hombre, el del tiempo de los dioses. La única excepción a esto, aclara Calixta, es la que se refiere a la Guerra de Castas, que tiene lugar en la segunda mitad del siglo XIX.**

Llama la atención el que no se incluya aquí la información relativa al calendario agrícola, la que está en la parte de la monografía, pues la vigencia del calendario mesoamericano de dieciocho meses de veinte días, del que Cali consigna todos los nombres y las fechas que corresponden al calendario gregoriano, nos remite a la concepción del tiempo en la raíz misma de su elaboración conceptual y simbólica, el trabajo agrícola y las relaciones que a través de él se esta-

blecen con las condiciones ambientales, camino por el que se llega a las observaciones meteorológicas y astronómicas.

Lo interesante de los datos del calendario agrícola es que hace referencia también al ciclo ceremonial, compuesto de 260 días, que se inserta en la misma denominación de los meses agrícolas, abarcando 13 meses, el primer de los cuales, *sisak*, **inicia el 5 de febrero, cerrando en el mes** *pom,* **cuando se recibe a los muertos.**

> *El 10 de Pom se hace una nueva procesión con los santos y se celebra la tercera y última muktá mixá, lo que indica que «el año ha llegado a su término» para el labriego y las autoridades. Estas últimas se retiran de sus cargos y dan gracias a los dioses por haberles acordado el favor de vivir hasta el final de sus servicios. Después de esta última ceremonia viene un periodo de descanso; se reúnen los parientes y los amigos, cantan y relatan cuentos, beben y gozan de su ocio* **(Guiteras 1965: 37).**

Es la experiencia del trabajo agrícola, vivida con la ansiedad que provoca la incertidumbre de sus resultados, lo que implica escasez o abundancia, la que lleva a la observación cuidadosa de los astros; así los ciclos de la luna se asocian con las condiciones propicias o no para la fertilidad de las plantas. En cuanto al sol, apunta Calixta que se conoce que cambia de lugar dos veces al año. Además, se establecen los puntos cardinales en relación con su recorrido, de tal suerte que oriente y poniente son llamados «paso de nuestro Divino Padre», en tanto que al sur y al norte se les conoce como los «lados del cielo», *xokón winajel*.

Finalmente, se hace un resumen de los mitos recogidos y se propone una tipología general; desafortunadamente no se consignan en su versión original ni se plantea la posibilidad de analizarlos para considerar otros aspectos de la cosmovisión contenida en las entrevistas con Manuel Arias Sojom.

El resultado de las investigaciones de Calixta Guiteras en Chenalhó y con Manuel Arias muestran la realización de una hazaña, pues no sólo había que interpretar las ideas generales de Redfield, sino había que aplicarlas en un medio ciertamente difícil, hostil, y más todavía para una mujer que se presentaba sola. A esto habría que añadir el que se hubiera establecido el diálogo en castellano, pues Cali

no hablaba el tzotzil, aunque sí dice haber entendido bastante en el periodo final de su estancia en Chiapas.

En estas condiciones resultaba extremadamente complicado registrar la perspectiva desde dentro y en los términos mismos de los propios indios, como lo exigían los planteamientos teóricos de Redfield. El que se hubiera llegado a los resultados presentados, novedosos y sugerentes, es producto de la conjunción de dos inteligencias excepcionales, la de Cali y la de Manuel. Una idea del carácter de la relación entre uno y otro nos la da la siguiente observación que consigna las actitudes de Manuel:

> *Me di cuenta de que hacía grandes esfuerzos por recordar lo que había aprendido en la escuela o mediante sus contactos con los ladinos; y de que estaba alerta, esperando mis preguntas, como un escolar al examinarse[…] Una vez que se hubo dado cuenta del tipo de material que yo quería, reflexionaba sobre alguna de mis preguntas mientras labraba su terreno, y venía a comunicarme su saber, ansiosamente, recordando, en diversas ocasiones, cuentos o relatos acerca de los cuales no había pensado en mucho tiempo. Discontinuaba con frecuencia mis informaciones, dejando un tema de interés cuando me parecía que Manuel lo consideraba suficientemente explicado, por miedo a herirlo con la impresión de que no le era posible expresarse con claridad en su castellano, del que se muestra tan orgulloso* **(Guiteras 1965: 10-11).**

Como lo indica Cali, Manuel no era un filósofo, era más bien un hombre de acción; ello no obsta para que tengamos por primera vez un atisbo de la complejidad de la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos contemporáneos, como lo descubrimos gradualmente, en la medida en que las propias investigaciones avanzan y nos ofrecen resultados sorprendentes.

Una vez avizorado el continente de la cosmovisión, otros investigadores se lanzan a explorar diversos aspectos y a profundizarlos, planteando nuevos problemas y definiendo regiones específicas. Así, en los años de 1960 y 1961 dos investigadores de la Universidad de Chicago, Esther Hermitte y Marcelo Díaz de Salas, hacen interesantes aportes, y en ello tiene que ver tanto la influencia de Calixta Guiteras, que formaba parte de los asesores del proyecto *Man-in-Nature***, mientras trabajaba en Bachajón y además apoyaba el trabajo**

de los diversos miembros del equipo en el campo, como la influencia de Alfonso Villa Rojas, que por esos mismos años fungía como director del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil, situado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. A ellos me referiré a continuación.

Marcelo Díaz de Salas era, además de investigador de la Universidad de Chicago, alumno de la ENAH y miembro del equipo de investigadores del maestro Fernando Cámara, con quien había trabajado antes en la región. Todavía en proceso de organizar sus abundantes materiales de campo, Marcelo publica un sugerente bosquejo de la cosmovisión del pueblo tzotzil del que había hecho una larga investigación etnográfica en Venustiano Carranza, mejor conocido en la región por su antiguo nombre, San Bartolomé de los Llanos.

En su ensayo Marcelo apunta varios aspectos centrales para la visión del mundo de los sanbartoleños. En primer lugar se señala la noción de situarse en el centro del mundo, marcado por el cerro en cuyas faldas se asienta el pueblo, y al que se llama *ch'ul wits***, o cerro santo.**

> *Es del cerro de donde brota toda el agua que fertilizará la tierra y que servirá para apagar la sed de todos los habitantes del mundo. Dentro de él radican los* **espíritus** *o* **chuleles** *de los verdaderos santos ya que las imágenes que se veneran en los templos no son sino sus retratos; ahí mismo se guardan los nahuales más poderosos que con anterioridad existían entre la población, pero que por castigo de Dios se hallan transitoriamente guardados. Sin embargo, se espera con ansiedad su liberación. El mismo espíritu de Dios radica ahí, en el centro mismo del cerro. Su interior es de plata, razón por la cual nunca deja de manar agua. Al* **chul-wits** *lo circunda una gran serpiente que cuida su entrada* **(Díaz de Salas 1963: 257).**

En segundo lugar, se hace referencia a otras nociones espaciales: la existencia de tres niveles: 1. El cielo para abajo, lugar donde residen los *pixulum***, enanos cuyo nombre significa «sombrero de tierra», pues lo usan para protegerse del calor del sol, que en su recorrido nocturno por debajo de la tierra pasa muy cerca del nivel del suelo. 2. El cielo mundo, donde residen los seres humanos, pero también los dueños de los cerros: en el cerro Kaxaton vive el «sombrerón», al que se asocia con el diablo y se dice dueño de casi todos los cerros;**

en el cerro Yanchén se hace por el mes de abril una ceremonia agrícola considerada como «antigua». Otros dueños de los cerros son Huracán y Rayo, este último con forma de niño. Habitantes de este mismo cielo mundo son los *judíos*:

> *Los* **judíos** *son aquellos seres reales o imaginarios, quienes participan de alguna característica o fuerza negativa... un perro que se comporte en forma irascible se dirá que «se porta como* **judío***» Por otra parte existen* **judíos** *a quienes nunca se ha visto pero que se les sabe vagando por los montes y caminos especialmente en las noches de los jueves y viernes, días nefastos por ser en los que Cristo padeció y murió* **(Díaz de Salas 1963: 259).**

3. El cielo para arriba es el espacio que ocupan el sol-dios y la luna-virgen María.

Con respecto a las nociones temporales se reconocen tres épocas; la primera en la que el mundo estaba poblado por seres que, luego de su destrucción por un diluvio, se convierten en monos. La segunda, que sigue al diluvio, es la actual, la que será destruida por un diluvio de fuego, luego del cual vendrá la tercera época.

En cuanto a las entidades anímicas, Marcelo menciona la existencia de dos tipos de chuleles: uno que al morir la persona se va al cielo para arriba y sigue un camino en el que es guiado por un perro; la duración de su jornada depende de sus acciones en la tierra, refiriéndose como positivas a aquellas de servicio a la comunidad. El segundo chulel permanece en la tierra para reparar las faltas cometidas en vida, siendo su final incierto. A estos chuleles los acechan muchos peligros por parte de los dueños de los cerros, el «sombrerón» y enfermedades como el «mal de ojo».

Hay, finalmente, una concepción de considerarse los elegidos, los hijos del sol.

> *Este concepto de ser hijos del sol y la idea de que toda fiesta religiosa que se efectúe debe recrear, lo más fielmente posible, un acontecimiento pasado, le ha dado al tzotzil de San Bartolomé de los Llanos la convicción de que en sus manos está el que el orden cósmico no sufra alteración. Gracias a sus rezos y oraciones el* **chul-wits** *otorga los beneficios del agua; gracias a sus rogativas el sol nos alumbra y*

calienta; gracias a la fiel observancia de las fiestas religiosas, Dios, satisfecho, aprueba la conducta humana y los campos son fecundados; gracias a la quema del monte y al humo de los hogares y de los cigarrillos rituales, se forman las nubes y la lluvia cae copiosamente, en una palabra: el universo permanece inalterable **(Díaz de Salas 1963: 265).**

Por su parte, Esther Hermitte trabaja en una comunidad tzeltal, Pinola, en la que exploraría las implicaciones políticas, oníricas y terapéuticas de las dos entidades anímicas que reconoce entre los miembros de esta comunidad india, el nahual y el *ch'ulel***. Este último reside en el corazón o en la garganta, al mismo tiempo que reside en las cuevas; es la víctima pasiva de la brujería, en tanto que el papel activo le corresponde al nahual.**

La caracterización e identificación de los nahuales expresa una acentuada atención hacia la jeraquía social; así, hay una distinción entre los que tienen poder y el resto de la comunidad, marcada por la posesión de nahuales con una elevada cantidad de calor, o fuego. Por otra parte se establecen diferencias por el número y tipo de nahuales.

Toda persona tiene un mínimo de tres y un máximo de trece nahuales. Ellos residen en las cuevas y cerros que rodean a Pinola, en donde también están los de los pinoltecos comunes, a los que cuidan, aunque el «gobierno» se localiza en el cerro de *Sohktik***, al oriente del pueblo, en cuya cueva, llamada** *Muk'nah* **(«casa grande») están los ancestros, los** *me'iltatiles***, quienes tienen policías, jueces y un secretario, ahí se decide el destino de los miembros de la comunidad y se ahuyenta los males que proceden de fuera.**

Esta concepción contrasta con la situación política municipal, en la que ya no existe el gobierno indígena, en manos de los ladinos y con la representación de los indios por sólo un regidor. Según apunta Esther Hermitte, el Ayuntamiento indio desaparece en los años treinta. Sin embargo, la comunidad mantiene una estructura política propia regida por las relaciones entre las entidades anímicas, los nahuales.

Los tres roles más importantes en el control social de esta comunidad son: el **me'iltatil***, el que cuida a los individuos y a la comunidad; el* **poshtawaneh** *o* **h'uhul***, a cargo de la curación de enfermedades, y el* **ak'chamel***, dedicado a «echar mal» Ninguno de estos roles se ca-*

racteriza por un conjunto particular de atributos que permitan su clara separación de los otros, aunque los tres implican la capacidad de echar el mal. En el nivel ideológico, el **me'iltatil**, *que guarda a los hombres y los lugares, está calificado para castigar transgresiones mediante la brujería; el* **poshtawaneh** *debe contraatacar el mal con la fuerza de su propio* **ch'ulel** *y de sus nahuales que vencerán a los del* **ak'chamel**. *En el nivel de la interacción social, las alianzas o conflictos que surgidos entre el hombre común y aquellos a los que se confiere un alto status sobrenatural, determinarán los cambio del sujeto de una a otra de las categorías mencionadas* **(Hermitte 1970b: 139).**

El santo patrón de Pinola es San Miguel, poseedor de trece nahuales, es considerado como Rayo, dador de la lluvia, al que también se representa como un niño de atuendo negro, rojo o blanco, con zapatos y sombrero.

Los nahuales residen de día en las cuevas, pero de noche salen y recorren el poblado; es cuando resulta crucial la vigilancia de los ancestros, los «viejitos», quienes tienen trece nahuales y un buen espíritu, lo que les da sabiduría y poder.

*Sus nahuales no sólo son más numerosos sino infinitamente más poderosos que los del hombre común. La excelencia de esos nahuales está en su habilidad para volar a gran altura. El concepto de altura está ligado con el de estar a salvo, con el de velocidad y con el de conocimiento metafísico. Ya no se trata de animales, ni domésticos ni salvajes. Los nahuales que vuelan alto son fenómenos atmosféricos tales como el Torbellino, el Meteoro (***paslam***) y, el más alto de todos, el Rayo. De los tres, Torbellino es el que está más íntimamente relacionado con el fuego, pero este elemento está presente en todos ellos* **(***ibidem:* **86).**

A su vez los nahuales rayo se distinguen en potencia por la altura a la que vuelan, expresada en un color. El más alto es el negro, le sigue el rojo, considerado maligno; el de menor potencia es el blanco, a veces devorado por el negro. El meteoro, a su vez, también muestra una jerarquización cromática, verde, rojo y blanco; aunque de menor altura que rayo. Torbellino se considera el más cercano al fuego, se caracteriza por desplazarse con los pies en alto y la cabeza hacia abajo; sus poseedores se reconocen por estar ligeramente calvos.

Estos nahuales son inmortales, no así el resto que poseen los pinoltecos comunes y corrientes. A la muerte, añade Hermitte, el *ch'ulel* **abandona el cuerpo.**

En todo este sistema tienen un papel primordial los sueños; es por ellos que se convalida el papel de la enfermedad y de los nahuales como medios de control social, así como la vigencia del gobierno sobrenatural.

> *Los sueños son presagio de brujerías; son el requisito previo para obtener puestos dirigentes importantes; los que interpretan ocupan posiciones de poder. La importancia de soñar está reforzada por los* **poshtawaneh** *y los* **meíltatiles**, *quienes se especializan en su interpretación y ponen énfasis en relatar los sueños. La teoría pinolteca de los sueños está íntimamente relacionada con el concepto de nahual y de* **ch'ulel**: *el hombre, como una de sus coesencias espirituales, es quien realiza actividades semejantes a las que cumple despierto; dichas actividades, empero, pertenecen al mundo sobrenatural. Durante el sueño se establece comunicación con otros espíritus y el despertar no es recordar el sueño, sino aprender qué es lo que ha pasado en el otro mundo. Estos acontecimientos no están separados de la conducta consciente sino que están integrados a ella* **(Hermitte 1970b: 130).**

Finalmente, con respecto a la geometría espacial, se mantiene la referencia de la ubicación del pueblo como situado en el centro espiritual, el *yolil balumilal***. Dividido en mitades, cada una se compone de cuatro secciones; espacialidad que es respetada por los nahuales, pues su acción se circunscribe a su sección correspondiente. El pueblo, a su vez, está vigilado espiritualmente desde las cuatro entradas, marcadas por cerros, siendo el más importante el del oriente, donde está el** *Muk'na***.**

Las monografías del archipiélago

Uno de los más importantes programas de investigaciones antropológicas desarrollados en los Altos de Chiapas, y posiblemente en México, es el que se despliega desde 1957 hasta nuestros días, bajo la dirección de Evon Vogt, la Universidad de Harvard. Numerosas generaciones de estudiantes de diferentes niveles han pasado por la región, pero los dos puntos privilegiados por el programa han sido la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, sede del cuartel general del

programa, es decir de las instalaciones adecuadas para servir de base a los investigadores que realizan trabajo de campo, y la comunidad tzotzil de Zinacantán. Cientos son las investigaciones que se han ocupado de los más diversos temas, cristalizados en informes y tesis de grado; extensa es la bibliografía generada, ampliamente dispersa en las principales revistas de antropología del mundo. Me parece que un balance de sus aportaciones e impacto sobre la antropología mexicana está por hacerse; aunque ciertamente es una tarea enorme para la que se requiere una capacidad y un esfuerzo que parece no interesar a las instituciones mexicanas correspondientes.

Mi referencia a este vasto programa de investigaciones se limita a inquirir acerca de aquellos aportes que tocan de alguna manera la temática acerca de la cosmovisión. Hay un hecho evidente: no existe preocupación por seguir la línea de Redfield sobre la búsqueda de los intelectuales locales para conocer la perspectiva desde las categorías de pensamiento propias, en la voz de los mismos tzotziles. Pero, por otro lado, se establecen rigurosas normas para el trabajo de campo que pareciera tienden a eliminar, o reducir, las limitaciones reconocidas tanto en el clásico trabajo de Griaule como en su versión mesoamericana, la de Cali; tal es, por ejemplo, la exigencia para todos los trabajadores de campo del programa de hablar el tzotzil, así como la de disponer de una considerable gama de recursos técnicos para recoger, analizar, almacenar y presentar la información reunida. El acervo reunido de datos es a todas luces una extraordinaria veta para los estudios mesoamericanos.

Así pues, el programa de investigaciones ha puesto un marcado énfasis en el desarrollo riguroso del trabajo de campo; con lo que continúa el acentuado empirismo de la antropología fundada por Frans Boas y caracteriza en buena parte al culturalismo forjado en los Estados Unidos. En esta perspectiva aparecen otros rasgos de los trabajos realizados en los Altos de Chiapas por la Universidad de Harvard que contrastan con los de la antropología mexicana; así por ejemplo, hay una poderosa tendencia que insiste en marcar de muchas maneras las relaciones de los pueblos tzotziles con los mayas del clásico y el posclásico, es decir los referidos por la arqueología mayista y las crónicas coloniales. Pero no se trata de realizar un trabajo comparativo para establecer, desde el conjunto de comunidades tzotziles, los procesos por los que se articulan con las sociedades de la época

prehispánica, sino fundamentalmente a partir de una de ellas, Zinacantán. El mejor ejemplo es el célebre «modelo genético» postulado para explicar los patrones de asentamiento entre los mayas del clásico en las tierras bajas, a partir de la organización social y el sistema de cargos de Zinacantán (Vogt 1964). No parece haber interés en reconocer como una parte de los procesos históricos la dinámica y la complejidad de la diversidad étnica y lingüística que configuran la historia y la cultura de Mesoamérica.

Esta misma tendencia se expresa en el enfoque que privilegia la comunidad, como si se tratara de una isla. Es cierto que se menciona la inserción de Zinacantán en una estructura regional y en un contexto nacional, pero no se analizan los procesos mismos de articulación ni mucho menos el intercambio y el grado de penetración en ambas direcciones entre la comunidad y su entorno socioeconómico y político. Se asume, de alguna manera, la perspectiva etnocéntrica zinacanteca. Cuando algún investigador se ha aventurado a trabajar en otras comunidades tzotziles, reproduce esta tendencia, como ha sido el caso de Chamula (Gossen 1979) y de Larráinzar (Ochiai 1985).

El contexto general de las investigaciones ha sido más Mesoamérica y menos el Estado-nación, lo cual resulta muy sugerente cuando se trata de reconocer procesos históricos de largo plazo, pero extremadamente limitante cuando nos referimos a los pueblos actuales, a la etnografía. Así, más que tener una perspectiva regional que articule a las comunidades indias, lo que tenemos desde este tipo de etnografía es un conjunto de monografías y estudios especializados sobre algunas de las islas del archipiélago que pudo haber sido una Atlántida mesoamericana.

Sin embargo, la calidad y la riqueza de las investigaciones realizadas por el programa de la Universidad de Harvard constituyen un valioso acervo de datos que no podemos ignorar; para nuestras reflexiones acerca de la cosmovisión resultan muy importantes los trabajos de Evon Vogt, Robert Laughlin y Gary Gossen, por una parte, y los de Kazuyasu Ochiai y Eva Hunt, por la otra, a los que nos referiremos a continuación.

Desde el inicio del programa de investigaciones, en 1957, Vogt se inclinó por estudiar la vida ceremonial de los zinacantecos y su trasfondo religioso mayense; desde entonces han sido numerosos los trabajos y las contribuciones realizados por este destacado estu-

dioso; ya en el conjunto de ensayos que publica el Instituto Nacional Indigenista (Vogt 1966) aparecen aportaciones ampliamente conocidas. Sin embargo, los trabajos de mayor elaboración teórica y relacionados directamente con la cosmovisión están en su clásico libro *Ofrendas para los dioses* (Vogt 1979), al cual nos referiremos para apuntar las cuestiones que nos parecen sugerentes para nuestro tema.

Aunque, antes de abordar el trabajo de Vogt me parece necesario aludir a dos autores que hacen aportaciones muy interesantes y con un potencial considerable para enriquecer la discusión acerca de diversas cuestiones que inciden en las reflexiones sobre la cosmovisión entre los pueblos de raíz mesoamericana; ellos son Robert Laughlin y Victoria Reifler Bricker.

Laughlin logra la mayor recopilación de textos en tzotzil sobre sueños, mitos, narraciones, oraciones, poemas y otros temas de la vida zinacanteca; pero su mayor contribución es la preparación de un extraordinario diccionario tzotzil-inglés que resulta fundamental para el análisis etnográfico. La historia detrás de este magno trabajo la narra el propio autor (Laughlin 1975), y arraiga en su inclinación poética, que le lleva a registrar los sueños de varios zinacantecos, hombres y mujeres, y de donde surge la necesidad de formar un diccionario que le sirviera como instrumento para comprender las sutilezas y las diversas alusiones del denso material narrativo. La empresa le lleva catorce años, en los que penetra en el tormentoso laberinto de la lexicografía tzotzil, aunque no sin sentirse tentado a renunciar. Es, me parece, la mayor contribución de su larga permanencia entre los zinacantecos, un muy útil instrumento para el futuro trabajo apoyado en la lengua tzotzil. Posteriormente publica el volumen con el conjunto de sueños recopilados y comentados (Laughlin 1976); otro más con cuentos y mitos (1977), y uno que contiene la narrativa de dos tzotziles, colaboradores suyos en el trabajo lingüístico y etnográfico, que viajan a los Estados Unidos y visitan diversos lugares (1980).

En todos los trabajos de Lauhglin se consignan los nombres de los autores de los textos recopilados; ellos constituyen indudablemente un conjunto de pensadores que contribuyen con diversas reflexiones en tzotzil y desde la perspectiva de su comunidad, Zinacantán. Sin embargo, no me parece reconocer preocupación alguna por elaborar aspectos específicos de su cosmovisión; algo que podamos reconocer como una inclinación filosófica. Creo que el diá-

logo suscitado por Laughlin es más de carácter poético que filosófico, con un gusto específico hacia el manejo del tzotzil, de sus matices y sus metáforas. Tampoco parece haber un esfuerzo por conseguir una visión de conjunto que permita reconocer alguno de los tópicos básicos para la cosmovisión. No obstante, el material reunido resulta de una gran utilidad para explorar cuestiones surgidas de las discusiones acerca del pensamiento de los pueblos indios, sea que se refiera a su narrativa, a sus concepciones históricas o a sus preocupaciones éticas.

Por su parte Victoria Bricker realiza una cuidadosa investigación comparativa de los ciclos de fiestas de tres comunidades tzotziles (Chamula, Chenalhó y Zinacantán) que le lleva a postular las implicaciones morales de la sátira desplegada en los rituales, en su conocido libro *Humor ritual en la Altiplanicie de Chiapas* (Bricker 1986), y a reconocer tanto la expresión simbólica de las relaciones interétnicas vigentes en la región, como la interpretación de la historia desde la particular perspectiva temporal de los pueblos tzotziles (Bricker1989). No obstante que los temas abordados tienen una incidencia importante sobre la cosmovisión, no se reconoce en su trabajo la intención de remitirse a tal perspectiva. Empero, hay dos textos que me parecen muy importantes para reconocer las características de la cosmovisión de los zinacantecos, y de los pueblos mayenses en general. Uno de ellos se orienta al reconocimiento de la presencia, en el ceremonial del sistema de cargos comunitario, de las concepciones de tiempo y espacio de los antiguos mayas (Bricker 1966). El otro es un muy sugerente análisis del sistema clasificatorio implicado en el uso de una categoría central en la cultura zinacanteca, la establecida por el contraste mayor / menor (en el tzotzil de Zinacantán: *bankilal/'its'inal*). Aunque su trabajo tiene un carácter comparativo, pues reúne los datos respectivos de otras dos comunidades tzotziles, Chamula y Chenalhó (Bricker 1973).

La vigencia de este principio abarca los campos del parentesco, de la estructura político-religiosa, de los objetos materiales y de rasgos del paisaje, aunque su importancia remite a la matriz desde donde se establece la discriminación binaria, la cosmovisión. En este ensayo no se plantea de ninguna manera la referencia a la cosmovisión, más bien se trata de explorar las implicaciones lógicas y culturales de la discriminación mayor / menor a partir de los conceptos en tzotzil (*bankilal/'ijts'inal*), los cuales remiten a diversos campos semán-

ticos que resultan sugerentes por la profundidad que abarcan y por delimitar un espacio significativo para los pueblos de cultura tzotzil.

Otro de los aportes de este ensayo de Victoria Bricker es el carácter comparativo a partir de tres comunidades tzotziles y el señalamiento de diferencias que nos indican de una manera muy sugerente las variaciones susceptibles de encontrar en cada una de ellas, teniendo una historia y una cultura comunes.

Porque Chamula, Chenalhó y Zinacantán tienen sus propias variantes dialectales de la lengua tzotzil, fácilmente identificables para sus hablantes, pero la vigencia de la discriminación estudiada muestra que sus diferencias van más allá de la lengua y penetran en esa estructura profunda que es la cosmovisión. Pero, veamos algunos datos para sustanciar de alguna manera lo que me interesa apuntar.

En primer lugar, Victoria Bricker establece una distinción entre las formas nominal y adjetival; con la primera se clasifica, con la segunda se establecen rangos, se valora; la clasificación es lógicamente previa a la definición del rango, puesto que establece los límites en los cuales se aplican los criterios que marcan el rango. Es decir, puesto que la definición del rango se hace en un conjunto previamente clasificado, la estructura marcada depende del sistema de clasificación. En el ámbito del parentesco, por ejemplo, aparece la distinción mayor / menor con la terminología en su forma nominal, es decir sin el sufijo *-al* (que marca su carácter abstracto o absoluto), y con los posesivos correspondientes a cada persona. Así, *bankil* se refiere a un adulto mayor que Ego de sexo masculino, sibling, lo que abarca tanto a los hermanos mayores como a los primos paralelos paternos; aunque habría que apuntar que la amplitud de los términos varía de una comunidad a otra. Pero para una serie de hermanos el término *bankil* designa al mayor y *kijts'in*, al menor o a los menores (Bricker 1973: 166-167).

La distinción se aplica también en el ámbito de las relaciones sociales y de la jerarquía político-religiosa; así, hay un señalamiento de rangos a partir de esta discriminación en las posiciones que ocupan los funcionarios en un banquete ritual o en las bancas en que se sientan tanto en el cabildo como en la iglesia, en las cuales el referente básico es el oriente posicional. En el caso de otros ámbitos, como aquel en el que se encuentran los ríos, las piedras, los cerros, las cuevas, los manantiales, la distinción se aplica cuando tienen un nombre y están marcados por sus respectivas cruces.

Son sujetos de la discriminación *bankil/'ijts'in*, **para la definición de rangos, los miembros del Ayuntamiento Regional y del Ayuntamiento Constitucional, los ayudantes y los consejeros rituales, los santos e incluso la parafernalia ceremonial, como son los instrumentos musicales y los juegos pirotécnicos, asimismo lo son los sitios sagrados señalados por cruces, los curanderos y los «animales compañeros». Hay, desde luego, varios tipos de jerarquización; la más sencilla es aquella que se aplica a un par de miembros; por ejemplo en la jerarquía político-religiosa zinacanteca hay dos funcionarios llamados** *martomo rey*, **uno es** *bankilal* **y el otro** *'its'inal*.

Cuando se trata de más de dos miembros, hay varias formas de marcar el rango. Una es la que marca al primero como *bankilal* **y al resto de la serie como** *'its'inal* **(lo que encontramos en Chamula y Chenalhó). Otra serie es la que designa a los miembros con el término segundo, tercero ...***n*, *bankilal*, **correspondiendo el de** *'its'inal* **solamente al último (lo que acontece en Zinacantán). En Chamula encontramos otro caso cuando se trata de una serie de cuatro miembros, en la que el primero es** *bankilal* **y el último** *'its'inal*, **en tanto que el segundo es** *'o'lol bankilal* **y el tercero** *'o'lol its'inal* **(el término** *'o'lol* **significa «medio»). Otra serie es la que califica a todos de** *bankilal* **ordinalmente, es decir, segundo, tercero ...***n* **(Bricker 1973: 171-172).**

Otra manera de marcar la jerarquía es por pares. Así por ejemplo, en Zinacantán existen 12 mayordomos, a los cuales se agrupa en 6 pares, a cada uno de los cuales se aplica la distinción *bankilal/its'inal*, **pero luego los pares se ordenan en una serie que va del más** *bankilal* **(el de la Virgen del Rosario) al más** *'its'inal* **(el de San Antonio). Un tercer tipo para marcar rangos es aquel en el que el conjunto se divide primero en dos grupos, uno** *bankilal* **y el otro** *'its'inal*, **y luego en cada uno se establece la jerarquía de bankilal a** *'its'inal* **(***ibidem***).**

Esta distinción binaria se aplica, en las tres comunidades referidas, a los ámbitos de la edad, el género, el tamaño, la distancia, la altura, el tiempo, la estatura, la fuerza, el conocimiento y la inteligencia. En Chamula, además se usa para jerarquizar los barrios (San Juan, San Pedro y San Sebastián) y los colores (verde, rojo, blanco y negro). Asimismo la encontramos en relación con las orientaciones (este / oeste y derecha / izquierda), la temperatura (caliente / frío), las especies (humano / animal) y otros más. En Zinacantán se aplica a la distinción étnica ladino / indio y a las direcciones (este / oeste, sur /

norte, derecha / izquierda, cabeza / pies y centro / periferia) (Bricker 1973: 183-184).

En Chamula tenemos un magnífico ejemplo que muestra la importancia y la complejidad de esta distinción binaria cuando nos referimos a la jerarquía de mayordomos y alférez. En esta comunidad tzotzil la jerarquía de tales cargos se establece por la importancia de la fiesta de la que son responsables, de tal suerte que las imágenes menores tienen celebraciones consideradas *'its'inal*. **Los alférez de mayor rango son los Pasiones y los Nichim. Los Pasiones, que tienen a su cargo el carnaval y la semana santa, tienen una posición más alta que los Nichim, a los que se considera como sus «servidores». Cada barrio se representa por dos Pasiones y dos Nichim, los que ocupan el cargo durante dos años alternándose. El rango en cada categoría se establece por la pertenencia al barrio y por la condición del funcionario como entrante o saliente; este último posee más experiencia, por lo tanto se sitúa en una posición más alta que el entrante (***ibidem:* **175).**

El establecimiento del rango se hace, pues, dentro de conjuntos en los que aparecen formas diferentes de valorar los criterios más comunes, como son la antigüedad en el servicio, el costo y el prestigio. El criterio fundamental para definir las relaciones entre los conjuntos es el de poder. Así por ejemplo, la antigüedad en el cargo es el criterio principal en el caso de los curanderos-sacerdotes y en el sistema de cargos.

> *Power is the highest-ranging social parameter, for all public roles are ranked in terms of it. Within the religious domain length of service outranks age. Among shamans length of service outranks age. But within the civil hierarchy, authority outranks both length of service and age. The ranking of parameters is seen most clearly in the Zinacanteco ranking of sacred places visited during curing cremonies... There are four relevant parameters: origin (God-made/man made or natural/ cultural), height (summit/base,* **hol / yok**), *elevation (high/low or highland/lowland, '***ak'lo / 'olon**), *size (large/small,* **muk'ta / bik'it**), *sex (male/female, (***vinik / ants**) **(***ibidem:* **178).**

Esta jerarquización de los lugares sagrados no existe en Chenalhó y en Chamula se presenta incompleta; aunque, con los datos conocidos, puede advertir la presencia de cuatro parámetros usados para la

definición del rango; ellos son: tamaño, barrio de pertenencia, color y distancia del centro ceremonial (Bricker 1973: 178).

En este sugerente ensayo de Victoria Bricker podemos apreciar la riqueza y complejidad de la cosmovisión de los pueblos mayenses alteños a partir de la exploración etnográfica de una oposición que tiene como primer referente la terminología de parentesco vigente. Otros términos nos iluminan sobre diferentes ámbitos en que se conjugan con otros criterios; pero uno de los más sugerentes es la conjunción de los términos para padre y madre, *totilme'il* o *me'tiktatik*, traducido como «ancestros», pero que también alude a la importancia de un principio dual que se manifiesta en muchos espacios de la cosmovisión. Es decir, este señalamiento de las relaciones entre los principios de las relaciones de parentesco y otros campos de las relaciones sociales tiene como su trasfondo significativo la matriz en que se establece la cosmovisión, con lo cual apunta a tareas para la investigación etnográfica y para la discusión en torno a la diversidad y a las constantes encontradas hasta ahora en los pueblos mesoamericanos.

Quien se enfrenta con el gran tema de la cosmovisión es el director del proyecto de la Universidad de Harvard, Evon Vogt. Desde sus primeros artículos declara su interés por la vida ceremonial de los zinacantecos; además de sus propias temporadas de trabajo de campo, tiene acceso a los abundantes materiales de las sucesivas oleadas de investigadores, con los cuales sostiene un constante diálogo y con quienes entreteje un programa del cual es el promotor y el director. Si su amplia monografía etnográfica (Vogt 1969) tiene ya una considerable aportación sobre los rituales zinacantecos, su trabajo más importante, con un análisis teórico explícito y una amplia y minuciosa información, es el libro *Ofrendas para los dioses* (Vogt 1979), al cual dedicaremos nuestra atención en lo que sigue.

La manera en que Vogt nos conduce a la cosmovisión de los zinacantecos es a partir de tres propuestas metodológicas: en primer lugar nos presenta un esquema con sus rasgos fundamentales junto con una apretada síntesis de la organización social y del sistema ceremonial, en el que se incluye por cierto el sistema de cargos. En segundo lugar nos propone el reconocimiento de lo que llama «episodios recurrentes» en el ritual, es decir situaciones en las que se reconoce una estructura conceptual que puede ser manejada como unidad de análisis. En tercer lugar, Vogt se plantea el reconocimiento de principios generales a

partir de los cuales se constituye la cosmovisión, tales son las «principales discriminaciones binarias» y los «temas simbólicos».

Me parece importante señalar en este punto que Vogt habla más bien de «cosmología», y no de «cosmovisión»; esta distinción bien puede referirse, siguiendo las indicaciones de Redfield, a la ubicación del observador. Es decir, una cosa es la descripción e interpretación de un pensador local, miembro de la sociedad estudiada, y muy otra la del antropólogo que desde fuera, trata de acercarse a la perspectiva interior, pero finalmente construye un modelo por medio de sus propios recursos teóricos e intelectuales. Sin embargo, me parece que la distinción es de mayor calado teórico, pues como hemos señalado antes, el concepto de cosmovisión se plantea como de mayor profundidad, con más amplias pretensiones generalizantes.

El quincunce constituye la síntesis de la concepción espacial de los zinacantecos, con su centro como «ombligo del mundo» y con sus cuatro esquinas sostenidas por los correspondientes dioses, los *wa-xakmen***. El inframundo se compone de dos ámbitos, el** *k'atinbak* **(«lugar calentado por huesos») y el «mundo inferior»,** *'olon balamil***. El cielo,** *winahel***, es el ámbito del sol, la luna y las estrellas. La figura central es el sol,** *hch'ul totik* **o** *htotik k'ak'al* **cuyo recorrido por el cielo señala el eje fundamental de orientación. Como en otras regiones mesoamericanas, el sol se ha fundido con la imagen de Cristo y con la de Dios padre, en tanto que la luna lo ha hecho con la de la Virgen María.**

Los cerros son la residencia de los ancestros, *totil me'iletik***.**

> *Se les representa como zinacantecos viejos, que habitan eternamente en sus hogares de las montañas, donde se reúnen y deliberan, supervisan los asuntos de sus descendientes y esperan las ofrendas rituales de pollos negros, velas, incienso y licor que constituyen su sustento. Esos antepasados son a la vez repositorios de conocimientos sociales y culturales y celosos y activos guardianes del estilo de vida zinacanteco* **(Vogt 1979: 35).**

Otro personaje de gran importancia en el mundo sobrenatural es el «Señor de la Tierra», *yahwal balamil***, al que se puede contactar en cuevas y manantiales.**

> *Es propietario de todos los pozos de agua; controla los relámpagos y las nubes, que según se cree emergen de sus cuevas; se alzan al cielo*

*y producen lluvia para las cosechas, y reclama como suyos todos los productos de la tierra –los árboles derribados para construir casas, el barro usado para las paredes, la piedra caliza de la que se hace cal. El Señor de la Tierra cabalga un venado; iguanas sirven de anteojeras a su cabalgadura y lleva una serpiente como látigo. En el caparazón del caracol de tierra guarda la pólvora que utiliza para hacer cohetes y para disparar su escopeta, todo lo cual es visible en forma de relámpagos (***Vogt 1979: 35***).*

Los santos cristianos constituyen parte del panteón zinacanteco; los cincuenta y cinco que se guardan en la iglesia, las capillas y las casas de los funcionarios responsables son el centro de un elaborado ritual que llena buena parte de la vida ceremonial comunitaria

Con respecto a la definición de persona nos es presentada la dualidad integrada por el alma innata y el animal compañero. La primera, el *ch'ulel***, se sitúa en el corazón y en la corriente sanguínea; se compone de trece partes. Colocado por los dioses ancestrales, el** *ch'ulel* **abandona el cuerpo hasta el momento de la muerte.**

Mientras la persona vive, el alma puede salir del cuerpo durante el sueño y visitar a las almas innatas de otros zinacantecos o aparecer ante los dioses ancestrales. Puede viajar grandes distancias, y abandonar temporalmente el cuerpo en periodos de intensa excitación, como el momento del orgasmo (ibidem: **38).**

Poseen alma, también, los dioses, los santos, las cruces, las casas, el fuego del hogar, la sal y los instrumentos musicales, el maíz, las plantas y los animales domésticos.

Por su parte, los animales compañeros, *hchanuletik***, habitan en el cerro más grande de Zinacantán, el** *bankilal muk'ta wits***. En el interior están los corrales que separan los diferentes tipos. Nos indica Vogt que el vínculo con el animal compañero se establece por la posesión de una misma alma innata, la que es implantada simultáneamente al momento del nacimiento.**

Hay una relación clara entre estos dos conceptos y el control social. Cualquier tipo de comportamiento incorrecto que provoque la ira de los antepasados contra un zinacanteco en particular puede llevar di-

*rectamente al castigo: la persona puede sufrir «pérdida del alma» o, en casos más extremos, su animal puede ser expulsado del corral a vagar por el monte. Comportamiento incorrecto puede significar violación de importantes reglas morales o menosprecio de los valores centrales de la sociedad zinacanteca (***Vogt 1979: 38).**

Existen dos grandes tipos de rituales, nos dice Vogt, unos relacionados con el ciclo anual comunitario, a los que se denomina con la palabra *k'in*; **y otros de carácter más aleatorio, como son los relacionados con el ciclo de vida, la construcción de la casa y el trabajo en la milpa. Para describirlos y analizarlos Vogt nos propone el reconocimiento de los «episodios recurrentes» en el ritual, especie de «células» que tienen:**

[...]su propia organización interna, su propia coherencia interna. Cuando las células aparecen solas, sus símbolos rituales internos llevan un pequeño conjunto completo de mensajes que codifican y comunican información referente a proposiciones claves, cuya validez certifican, acerca de la naturaleza de la vida sociocultural o el universo natural. Más comúnmente, esos episodios ocurren en el contexto mayor de dramas ceremoniales largos[...] A medida que un episodio se desarrolla revela un conjunto de acciones simbólicas que, comparadas, descubren los elementos básicos de las ceremonias complejas. Esos conjuntos de acciones están sujetos a los mismos principios básicos de organización que caracterizan a los dramas ceremoniales largos **(Vogt 1979: 56).**

Tales principios básicos remiten a lo que Vogt llama la matriz de discriminaciones binarias, que clasifica en cuatro grandes categorías: espacio-temporales, bio-sociales, culturales y los operadores generales (*ibidem***). El espacio privilegiado para observar las formas diversas en que se articulan tales principios generales es el que ofrecen los episodios rituales, de los cuales los más frecuentes en esta comunidad tzotzil son: la bebida de aguardiente, las comidas ceremoniales, las procesiones y el ceremonial desplegado en los lugares sagrados señalados por una cruz. Estos episodios constituyen parte central de la vida ceremonial y expresan una gran variedad en cuanto a su magnitud, pero no en cuanto a los principios generales de su organización.**

Vogt no se propone describir toda la vida ritual de los zinacantecos, lo que, como apunta, le llevaría varios volúmenes; más bien se dedica a elegir aquellos ceremoniales que ejemplifican aspectos específicos de las relaciones sociales y de las prácticas político-religiosas. Así, de los rituales aleatorios elige los relacionados con la casa y con la milpa, así como uno de curación; de aquellos otros denominados con el término *k'in* **hace una selección: por una parte, elige algunos rituales recurrentes en las actividades de los participantes en el sistema de cargos, los «cargueros»; por la otra describe y analiza en su complejidad las fiestas que componen el ciclo de invierno, lo que llama «Ceremonias de cargo de fin de año y año nuevo», así como aquella otra que expresa la compleja integración entre parajes y cabecera, por un lado, y «cargueros» y curanderos-sacerdotes, los** *h'iloletik***, por el otro, lo que llama «rituales de renovación del año». Veamos algunos aspectos que me parecen significativos de este rico y sugerente muestrario de la vida ceremonial de Zinacantán, que nos adentra en diversos tópicos centrales en la discusión en torno a la cosmovisión.**

Un tipo de ritual que mantiene una referencia explícita a la cosmovisión es el que se realiza en la construcción de la vivienda y en las etapas que conforman el proceso de trabajo en la milpa; espacios alejados de la mirada y la acción represiva de la iglesia, han mantenido su simbolismo con la tradición mesoamericana de pensamiento. A estos rituales Vogt los llama «rituales de pago», pues consisten en operaciones de intercambio con el Señor de la Tierra; es decir, las ceremonias ofrecen una serie de elementos (velas, cohetes y copal) que compensan por el uso de materiales naturales y por la agresión que ello mismo significa. Su realización consigue también que tales espacios sean protegidos, de tal suerte que la casa mantendrá distantes a las fuerzas del mal.

Lo más sugerente de estos espacios, sin embargo, es el que sean representaciones del universo.

> *El universo fue creado por los* **waxakmen**, *dioses que lo sostienen en las esquinas y que establecieron su centro, el «ombligo del mundo» en el centro de Zinacantán. En forma correspondiente, las casas tienen cuatro postes en las esquinas y centros determinados con precisión; en los campos se destacan los mismos lugares críticos, con santuarios de cruz en sus esquinas y centros. Esos puntos son de primordial importancia ritual* **(Vogt 1979***:* **93).**

Otro tipo de ritual presentado es el relacionado con las ceremonias de curación, aunque Vogt prefiere llamarles, tomando un concepto de Víctor Turner, «rituales de aflicción». Aquí aparece como figura central la relación de un individuo con lo que Alfredo López Austin llama las «entidades anímicas»; en efecto la pérdida de una parte de ellas establece un desequilibrio que se expresa en dolencias de diferente tipo, con base en las cuales el curandero hace su diagnóstico. La ceremonia de curación restablece el equilibrio anímico y con ello la salud del enfermo. De entre la diversidad de estos rituales curativos Vogt elige el más largo de ellos, pues en su complejidad abarca formas y episodios que se encuentran parcialmente en los otros tipos; dicha ceremonia es la conocida en Zinacantán como *muk'ta 'ilel* o *muk'ta nichim*, literalmente «gran visión» o «gran flor».

El ritual de la «gran visión» se compone generalmente de una peregrinación a cinco de los cerros sagrados y tiene una duración que puede llegar fácilmente a las cuarenta y ocho horas; para su descripción se enumeran veinte episodios rituales. En ellos se narra desde la consulta al curandero y la reunión de los preparativos para las diferentes etapas del ritual, hasta el clímax, en el que se construye un nicho de ramas y flores, «cama-corral», en que se instala al enfermo, su baño previo, el sacrificio de pollos y la peregrinación a los cerros sagrados. La interpretación de Vogt se hace en el sentido de indicar las relaciones con la naturaleza, expresadas vívidamente por los arreglos complejos y elaboradamente simbólicos de las plantas usadas en el nicho y por su alusión a esa parte de la persona que reside en el interior del cerro, el animal compañero.

De las ceremonias de pozo y linaje, marcadas en tzotzil con el término *k'in*, resulta sugerente que, realizadas por los habitantes de los parajes, reproducen en forma un tanto simplificada la estructura y organización de los complejos y espectaculares ceremoniales realizados en la cabecera por los funcionarios del sistema de cargos. Así por ejemplo, en los rituales de pozo intervienen curanderos, mayordomos, ancestros o *totilme'iletik*, es decir ancianos respetados en el paraje (que fungen como consejeros rituales), músicos, coheteros y ayudantes hombres y mujeres.

Los rituales públicos más grandes y elaborados son aquellos que se realizan en la cabecera y que en sus momentos de mayor intensidad movilizan grandes contingentes de personas en forma or-

denada y en diversas actividades rituales que se realizan simultáneamente; estos rituales, que ocupan al conjunto de la jerarquía, resultan en un fenómeno que es frecuente en la mayor parte de los pueblos indios, el de la realización, constante y con grados variables de intensidad, de grandes ceremonias que llaman la atención de los visitantes ocasionales por sus espectaculares expresiones. Es la «fiesta» de los pueblos mexicanos, que aparece como una explosión de colores, sonidos, luces y gentes que fluctúan entre la solemnidad y la euforia. Lejos de ser caóticas, como pareciera a primera vista, estas ceremonias consisten de una cuidadosa organización que reparte gastos y tareas meticulosamente y cuya preparación llena buena parte del tiempo y el costo que pagan los responsables de los cargos respectivos.

Esta complejidad organizativa lleva a Vogt a referirse a algunos rituales recurrentes en el funcionamiento de los cargos de la jerarquía político-religiosa; ellos son el «ritual de renovación de las flores» que tiene lugar en los altares de las casas de los seis *moletik*, **los de mayor prestigio en la jerarquía, los doce mayordomos y los dos «mayordomos reyes»; el «recuento de las medallas de los santos» y el «ritual de cambio de cargo» de los alférez.**

En el ciclo anual de los ceremoniales comunitarios el periodo de mayor intensidad, en el que se realizan los rituales más importantes para el conjunto de la jerarquía, es el que va del 16 de diciembre al 25 de enero, cuando ocurren ceremonias de transmisión de cargo y representaciones extremadamente interesantes que Vogt llama «dramas de agresión ritual», entre otros acontecimientos que tienen como referencia lejana las fechas del calendario católico, es decir las posadas, la Navidad, el fin de año y el Año Nuevo, los Santos Reyes y la fiesta de San Sebastián.

Uno de los «dramas de agresión» es el que tiene como uno de sus personajes centrales un toro de petate, el que aparece en otras comunidades en la celebración del carnaval. Este ceremonial había sido llamado anteriormente por el propio Vogt como «corrida de toros ritual», pero en este libro encontraría más adecuado el referirse al carácter dramático de la representación; la cual sintetiza de la siguiente manera:

> *El toro y sus propietarios –dos «maridos» (llamados* **Mamaletik***) representados por Mayordomos Mayores, y dos «mujeres» (llamadas* **Me'chu-**

netik) *representadas por los correspondientes Mayordomos Menores, con sus dos «hijos» (llamados* **'Anheletik**, *«ángeles»), representados por muchachos vestidos de ángeles –se presentan en casas particulares y lugares públicos el 24-25 de diciembre, el 31 de diciembre-1º de enero y el 6 de enero. A través de mala conducta humorística en hechos relacionados con la propiedad, doma y la matanza del toro, se dramatiza la conducta aceptable e inaceptable para zinacantecos hombres y mujeres. A diferencia de los de sus «padres» el papel de los «ángeles» no es humorístico: su seriedad y relativa pasividad presentan –en distinta forma, para un grupo de edad diferente– otro modelo de buena conducta zinacanteca* **(Vogt 1979: 213).**

Cada una de las representaciones, realizadas en diferentes espacios, como ya se refirió en la cita, se compone de tres actos de cinco episodios. Lo notable en todo este drama son los diálogos tenidos por los actores y los gestos mismos, con referencias diversas y cargadas de ironía a la sexualidad de los zinacantecos; algo que está siempre presente en los carnavales. Lo que resulta muy sugerente es que las interpretaciones de los antropólogos de Harvard se inclinan por las prescripciones morales, la lectura de las normas sociales desde una perspectiva que busca ridiculizar su violación; las implicaciones eróticas se las dejan al psicoanálisis:

En un nivel más profundo, de metalenguaje, este drama de agresión ritual está lleno de muchos otros significados simbólicos. El juego sexual con los caballos haría las delicias de un psicoanalista freudiano. Casi a cada paso se emplean artefactos simbólicos de los órganos sexuales y referencias de doble sentido al pene, la vagina y el acto sexual. En mi opinión este simbolismo es una extensión importante de los símbolos del sexo y la fertilidad presentes en las «misas» de comida de calabazas, las plantas rituales que forman el pesebre y la representación simbólica del nacimiento **(***ibidem:* **225).**

Evidentemente hay aquí un desentendimiento del papel de la sexualidad en las fuerzas que constituyen la cosmovisión, por una parte, y que se relaciona compleja y directamente con el proceso agrícola; no digamos con el propio proceso de la sexualidad entre los zinacantecos, visto no como una norma moral o como parte del pro-

ceso de reproducción, sino sobre todo como expresión de la energía que mueve al conjunto del universo y a sus habitantes, y que abarca sus manifestaciones corporales y anímicas. Esto es algo que habrá de plantearse más adelante, particularmente en el trabajo extraordinario de Jacques Galinier. Mientras tanto, nos referiremos a la fiesta más importante de Zinacantán, en la que se expresa una de las más sugerentes y elaboradas representaciones dramáticas, equiparable al carnaval de otras regiones de México, con el que guarda muchas similitudes.

En efecto, Vogt apunta que la fiesta de San Sebastián, con la que se cierra el ciclo festivo invernal, el segmento de mayor intensidad ceremonial anual en Zinacantán, es posiblemente la que reúne al mayor número de participantes y en la que se realizan los rituales más elaborados del ciclo comunitario. Esto lo apreciamos de inmediato en el texto de Vogt por la extrema densidad de la descripción, producto de varios años de observación y de registros etnográficos de numerosos observadores. En lo que sigue apuntaré algunas cuestiones que me parece contribuyen a entender las características de la cosmovisión mesoamericana.

La fiesta de San Sebastián está muy relacionada con el carnaval en otras comunidades; así, en Tenejapa, pueblo tzeltal, es cuando se anuncia con una procesión, compuesta por los nuevos alférez, el inicio ritual de la fiesta (Medina 1991). Otra cuestión de sumo interés, relacionada con San Sebastián, es la presencia de su culto en la mayor parte de las comunidades alteñas del siglo XVI, cuando súbitamente es abandonado, al igual que las capillas donde se veneraba, las que permanecen actualmente como mudo testimonio de este antiguo culto. Es posible que la comparación de la fiesta en las diferentes comunidades ayude a entender este acontecimiento, inexplicable hasta ahora.

Un rasgo distintivo de la fiesta es la presencia de los funcionarios entrantes del sistema de cargos; es su primera aparición pública en la que lucen los atuendos y la parafernalia que identifica su posición social. Los salientes son los que se ocuparán de los papeles diversos que corresponden al drama que se representará. Vogt distingue dos grupos de actores: los personificadores mayores y los menores. Los primeros están organizados en tres pares: los «caballeros españoles» (*muk'ta* y *bik'it hkaxlan*), representados por el Primero y Segundo Alcaldes respectivamente; las «damas españolas» (*muk'ta* y *bik'it hxinulan*), represen-

tadas por los alférez de Santo Domingo y San Lorenzo, respectivamente; y los «cabeza blanca», «moctezumas» o «aztecas» (*muk'ta* **y** *bik'it sakhol***). Todos ellos llevan una indumentaria específica, descrita minuciosamente en el texto (Vogt 1979: 231).**

Los personificadores menores son más numerosos y una parte de ellos se agrupan también por pares: dos «lacandones» (*bankilal/'its'inal ka'benal***) representados por el tercer y cuarto regidores, dos «jaguares» (***bankilal/'its'inal bolom***) representados por los alférez de Trinidad y San Antonio, dos «cuervos» (***bankilal/'its'inal k'uk'ulchon***), a cargo de los dos Mayordomos Reyes, dos «demonios de pelo largo» (***bankilal/'its'inal tsonte'***) personificados por los dos Mesoneros, y seis «negros» (***h'ik'aletik***) a cargo de seis Mayores (para ubicar la posición de cada uno de estos funcionarios en la jerarquía puede verse el Cuadro 2 en Cancian 1976: 48).**

Resulta sugerente conocer la descripción del atuendo de estos actores que nos ofrece el autor:

> *Los* **ka'benaletik** *llevan calzones y chamarra azul oscuro y sombrero negro cubierto de ixtle negro del que cuelga una trenza roja o púrpura hasta la cintura. Llevan sonajas en la mano derecha y arcos y flechas amarrados en la izquierda. Los zinacantecos a menudo se refieren a ellos como «los lacandones» Los* **bolometik** *(jaguares) visten disfraces de jaguar de una sola pieza de tela color naranja parduzco con círculos y puntos negros pintados, y llevan gorros de piel de jaguar. Llevan animales disecados, látigos y palos bien aguzados. Además producen todo el tiempo un sonido como «huh, huh, huh» Los* **k'uk'ul chonetik** *son, literalmente, serpientes emplumadas, aunque sus trajes sugieren y muchos zinacantecos creen que representan bien al «cuervo» que trajo el maíz a los hombres después del diluvio, o bien a un «tucán» que robaba y se comía el maíz de los zinacantecos y mataba a la gente de un picotazo en la nuca[…] Cada* **k'uk'ul chon** *lleva calzones por abajo de la rodilla, camisa blanca y un sombrero con pico como de ave, todo con pequeños dibujos rojos y verdes. El pico se mantiene abierto con un elote (grande para el mayor, chico para el menor); la base del elote está a la derecha del personificador. A la espalda lleva unas alitas de madera, también pintas de blanco, verde y rojo. Los* **k'uk'ul chonetik** *hacen «hurr, hurr». Los* **tsonte'etik** *(«portadores de heno») –también llamados por los informantes* **puk'uh hnatikil hol** *(«demo-*

nios de pelo largo»–visten calzones de terciopelo verde, largas chamarras ceremoniales negras y sombreros de fieltro negro cubiertos de heno, que les cae por la espalda hasta el suelo. Los **h'ik'aletik**, *que son entre seis y ocho, llevan calzones de piel y chaquetas de algodón negro. Se ennegrecen la cara y los brazos con ceniza y, al igual que los «jaguares», llevan animales disecados y palos aguzados. Su sonido característico es «ves, ves, ves»* **(Vogt 1979: 232).**

La utilería empleada en las representaciones es también muy interesante, cuando se compara con ceremonias semejantes de otros pueblos mesoamericanos. Por una parte está lo que se llama el «blanco de prueba», un cilindro de madera de unos treinta centímetros de largo con muescas y listones que lleva en la mano el «caballero español» mayor; por la otra, el teponaxtle (que sólo se usa en esta fiesta y en los ceremoniales de petición de lluvia), al que se llama *t'ent'en*, **y añade Vogt que en el diccionario de Laughlin significa también «bajo», «enano», referido a persona o animal (***ibidem:* **234). Un tercer elemento del ritual es el «árbol del jaguar»,** *bolomte'*, **un árbol traído de la orilla del río al que se le quita la corteza del tronco y las ramas y se instala en el área donde habrán de hacerse las representaciones, al lado de la capilla de San Sebastián en el pueblo cabecera.**

La lectura de las representaciones que realiza Vogt presenta tres vertientes; siguiendo a Victoria Bricker apunta la calidad histórica, relacionada con la conquista y la sociedad colonial, así es como aparecen en una condición superior los caballeros y las damas españoles junto con sus aliados aztecas; igualmente, y también en consonancia con la misma autora, reconoce una alusión clara y cargada de crítica a las relaciones interétnicas. La tercera perspectiva corresponde a la normatividad social a que remiten las referencias jocosas y cargadas de doble sentido de los diálogos sostenidos por los actores en diferentes fases de la representación. Veamos algunos datos que me parecen útiles para la discusión final.

En los días de la fiesta, los actores visitan las casas de todos los funcionarios entrantes y hacen diversas representaciones en ellas. Una consiste en una escena en la que las dos «damas españolas» despiojan a una de las mujeres de la casa y se entabla entonces un diálogo, en tanto que los músicos tocan una pieza con una letra irónica. De esto nos comenta Vogt:

[Tales diálogos]son característicos de las relaciones entre indios y ladinos, incluyendo la visión india del ladino y la visión ladina del indio. La preocupación de la Dama Española por hallar piojos en el pelo de las mujeres indias satiriza la creencia corriente de los ladinos de que los indios son desaliñados, sucios y descuidados de su salud; las «remilgadas» Damas Españolas aparecen no sólo como presuntuosas y casquivanas sino también –otra creencia corriente zinacanteca– como promiscuas **(Vogt 1979: 240-241).**

Hay una parte de la representación hecha en el atrio de la iglesia de San Sebastián que me parece singular por el sentido de los movimientos que realizan los actores. Por una parte ocho jinetes, los seis personificadores mayores y los dos «cuervos», a las doce del día y a la señal de explosiones generadas por «bombas» salen corriendo de oriente a poniente. Después, un grupo de danzantes, compuesto por los actores menores, ingresa al espacio de las representaciones en una formación peculiar. Danzando hacia atrás van, primero los seis «negros» con sus animales disecados, luego, lado a lado, los dos «jaguares», y, en una sola fila también lado a lado, los «cuervos» y los «portadores de heno». Atrás, y frente a ellos puesto que, como ya se señaló caminan de espaldas, vienen los músicos (un guitarrista, un violinista y dos hombres a cargo del teponaxtle, uno cargándolo a la espalda con un mecapal y otro tocándolo con una vara) y los dos «lacandones», todos lado a lado. Les siguen después, los actores mayores, también a caballo, que hacen una representación con el «blanco de prueba» que lleva un buen tiempo.

Mientras tanto, en su altar de cruces y en el Árbol del Jaguar los Personificadores Menores hacen números de baile y dramáticos con sus animales disecados y palos. Denuncian a los funcionarios del año anterior que no han cumplido su última responsabilidad oficial: asistir a la fiesta de San Sebastián. El funcionario negligente y su esposa son objeto de bromas y representaciones obscenas. Un actor, por ejemplo, levanta una ardilla disecada (que representa a la esposa) y pincha ferozmente los órganos sexuales[…] Los funcionarios ausentes son acusados de colocar el placer por encima de la responsabilidad, por tener relaciones sexuales en público y en posiciones antinaturales […] **(***ibidem:* **243).**

Durante todos los días de la fiesta hay banquetes en las casas de los funcionarios entrantes y salientes en los que acontecen diferentes episodios rituales; de ello da cuenta Vogt en su texto. Hay entre ellos uno que me parece ilustra la densidad simbólica de las representaciones y la necesidad de acudir a comparaciones con otras expresiones de los pueblos mesoamericanos contemporáneos, así como con los datos históricos de diversas áreas, y no exclusivamente la de los mayas. Tal es el banquete ofrecido en una de las construcciones temporales del espacio de las representaciones, en el «cabildo ceremonial», a los nuevos funcionarios, en el cual tiene lugar una escena en la que ocupa un lugar importante el «Árbol del jaguar».

Nos dice Vogt que el banquete se sirve en dos turnos; el platillo consiste en medio pollo en una espesa salsa picosa, acompañado de huevos duros y de papas. La comida se compone de dos partes; en la primera participan los actores mayores con desplantes bufonescos en los que ofrecen jalea de membrillo en cajetas, empleando un lenguaje en doble sentido con el que hacen bromas. En la segunda parte aparecen los actores menores, entre los cuales los «jaguares» y los «negros» traen muchachos chamulas a los que amenazan con comérselos y con castrarlos a menos que sean canjeados por comida, ello da ocasión también para diversas referencias a la sexualidad. Luego de tales juegos y diálogos, las autoridades acceden al intercambio y ofrecen tortillas y huevos duros a «jaguares» y «negros», quienes entonces corren hacia donde está el resto de sus compañeros para compartir la comida.

Los Jaguares y los Negros, con su comida y animales disecados en las manos, rodean tres veces el Árbol del Jaguar. Dejando las ardillas en el suelo, los dos Jaguares, seguidos por los Negros, trepan a las ramas más altas del árbol. Riendo y gritando, escupen y arrojan trozos de comida a la multitud, supuestamente para «alimentar» a los animales disecados que dejaron al cuidado de los Negros. Luego los animales son arrojados una y otra vez del suelo a la cima del árbol y de la cima al suelo, en una secuencia similar a la de la Roca del Jaguar. Por fin los que están en el árbol descienden lentamente. Cuando están al alcance de los participantes en el ritual que están en el suelo, éstos los pinchan juguetonamente, con la cabeza de los animales disecados, en las partes genitales. Como los jaguares son los naguales más fuertes, y las ar-

dillas los más débiles, es posible que haya alguna metáfora social implícita en esta secuencia, pero su significado aún se me escapa **(Vogt 1979: 246).**

Para cerrar este comentario al libro de Vogt quisiera referirme finalmente a los aspectos generales de su propuesta: la matriz de discriminaciones binarias y los temas simbólicos de la cultura zinacanteca. Las discriminaciones son reunidas en cuatro grupos:

1)Espacio-temporales; como son: arriba / abajo, en la que aparece el contraste cielo / tierra; día / noche, es decir la oposición entre el Sol y la Luna, lo que Vogt asocia con el contraste entre el color rojo, correspondiente al sol naciente, y el negro, al poniente; y lluvia / seca, a la que reconoce fundamental para la región, los Altos de Chiapas. La división entre una temporada y otra es marcada por las ceremonias que llama *k'in krus***. Añade en este apartado el contraste agua / helada, correspondiente a las estaciones de lluvias y seca, sin referirse a que la helada «quema» las plantas.**

2) Biosociales; en las que son prominentes los contrastes referidos a la edad y al género, es decir viejo / joven y masculino / femenino. Aquí un elemento importante en la discriminación corresponde a la cantidad de «calor», mayor en el lado más importante.

3) Culturales; una de gran importancia ritual es la de Cultura / Naturaleza, en la que nos ofrece dos ejemplos muy sugerentes: uno se refiere al contraste entre la casa y el monte. El primero remite al orden social y al comportamiento civilizado, frente al espacio de los demonios, los animales salvajes y las plantas silvestres. El segundo alude a las entidades anímicas:

Esta oposición fundamental es expresada y mediatizada en un plano espiritual por los conceptos de «alma» que hacen contrastar los aspectos socializados de los zinacantecos (el **ch'ulel** *o «alma innata») con el lado desordenado, incontrolable, «salvaje» e impulsivo de su conducta (el nagual que vive en* **te'tik***), y también unen Naturaleza y Cultura en la creencia de que el* **ch'ulel** *es compartido por el zinacanteco y su animal [...]. Una serie de naguales forma una jerarquía natural que corresponde al sistema jerárquico social: los dirigentes políticos importantes y los chamanes tienen jaguares como naguales; los dirigentes políticos menores, ocelotes; zinacantecos de menor im-*

portancia pero aún notables, coyotes; y los ciudadanos sin ninguna distinción política o religiosa, zarigüeyas **(Vogt 1979: 60).**

En este mismo grupo aparece la oposición indio/ladino que, ciertamente, tiene un papel importante en las relaciones sociales y económicas de los zinacantecos con el exterior, particularmente con la ciudad que ejerce el control político y económico en la región, San Cristóbal de Las Casas. Aquí resulta muy sugerente que el contraste se exprese en la personificación de los ancestros, «padres-madres» que sintetizan los valores más apreciados por los zinacantecos, y el Señor de la Tierra, caracterizado como un «ladino gordo y codicioso» (*ibidem***).**

4) Operadores generales; en este grupo se incluyen cuatro discriminaciones que Vogt considera de la mayor importancia; tales son a) sol naciente/sol poniente, que «establece el simbolismo focal direccional en el universo» (*ibidem***); b) derecha/izquierda,** *bats'i k'ob/ts'et k'ob***, en donde** *bats'i* **significa «verdadero», «genuino»; c)** *bankilal/'its'inal***, señalamiento de jerarquía que atraviesa la vida de los zinacantecos y se aplica a una gran diversidad de ámbitos generando tipologías complejas, como ya lo señalamos en el ensayo de Victoria Bricker respectivo; d) Calor/Frío, ordena los objetos en relación con una energía que no necesariamente se refiere a la temperatura. Este tópico aparece en la siguiente referencia a los temas simbólicos y nos da la oportunidad para comentar la posición de Vogt en una antigua polémica abierta por Foster.**

En el último capítulo de su libro Vogt sintetiza su planteamiento y destaca lo que considera los ejes simbólicos de mayor importancia, aunque de una manera matizada que deja un cierto margen de flexibilidad:

Episodios recurrentes del ritual zinacanteco, como por ejemplo beber, comer, andar en procesión y hacer ofrendas rituales, son «células» que revelan la consistencia interior de la acción de las unidades básicas –símbolos que funcionan como «moléculas». Una matriz de discriminaciones binarias proporciona los principios que organizan los símbolos «moleculares» en episodios «celulares». Al comparar esos episodios y observarlos en el contexto de los dramas ceremoniales más amplios, es posible aislar ciertos temas simbólicos omnipresentes de importancia

básica; inextricablemente mezclados en el flujo de la vida cotidiana de Zinacantán, subrayan cualidades esenciales y distintivas de su cultura. Los temas se enfocan sobre tres acciones, a las que llamo «hablar», «ver» y «abrazar», y dos situaciones o estados, el «calor» y el «tiempo». Los zinacantecos realizan las acciones para representar o expresar dos condiciones básicas: para proporcionar y simbolizar la cantidad correcta de «calor» y para ubicar y simbolizar al zinacanteco y sus actividades en el flujo del «tiempo» en el universo **(Vogt 1979*:* 290).**

De las tres acciones señaladas la más importante y compartida por todos los pueblos mesoamericanos es la «palabra», sociedades orales por excelencia, otorgan un valor supremo a la calidad de la expresión verbal. El término que remite a la palabra, *k'op***, tiene una rica gama de asociaciones en la lengua tzotzil, pues significa tanto «palabra» como «disputa». Así, Vogt nos indica términos sugerentes como** *meltsan k'op***, que significa «conducir una audiencia»,** *lahes k'op,* **«pedir perdón», o bien** *hmeltsaneh k'op***, «mediador».**

Las implicaciones semánticas de «ver» se relacionan más con el conocimiento, sea el esotérico de los curanderos, a los que se llama *h'ilol***, es decir «vidente», y con la ceremonia curativa más espectacular, la «gran visión» en la que el paciente «ve» a los dioses con la mediación del curandero; sea con el relacionado con la educación y la socialización, en el que se concibe que lo que se aprende es a «ver», es decir a comprender el mundo (***ibidem:* **292).**

La acción de «abrazar» tiene implicaciones muy importantes en la cultura de los zinacantecos, lo que me parece se puede extender a los otros pueblos alteños. La raíz *pet* **en tzotzil se relaciona con «abrazar» y «llevar»;** *hpetom***, es el «abrazador» o «portador», acción que realizan los padres, los padrinos, es el nombre que se da al especialista ritual que lleva a la desposada a su nuevo hogar.**

Durante las ceremonias curativas el paciente que ha perdido parte de su alma es abrazado por el chamán, quien lo ayuda a recuperar las partes perdidas de su **ch'ulel***. Los dioses ancestrales del interior de la Gran Montaña Mayor cuidan bien de los nahuales de los zinacantecos: sus asistentes los alimentan, les dan de beber y los abrazan. Pero cuando un zinacanteco se vuelve desordenado, los dioses dejan de abrazar a su nagual, quien, saliendo de su corral sobrenatural, vaga perdido por el*

monte. No vuelven a abrazar al nagual hasta que el paciente es colocado en la cama-corral durante la ceremonia de la Gran Visión **(Vogt 1979: 293).**

El concepto de «calor» tiene una importancia central en la cultura no sólo de los zinacantecos, como lo indica Vogt en su libro, sino que abarca los pueblos mayenses y el resto de los mesoamericanos y remite a los más diversos espacios, de los que resultan estratégicos en la situación actual del movimiento indio, los relacionados con la política, el derecho, las relaciones personales y la noción de salud-enfermedad, entre otros. Vogt atribuye al concepto un origen tanto europeo como mesoamericano; en este sentido parece inclinarse más hacia la posición propuesta por George Foster que atribuye su presencia en los indios americanos a la influencia de la medicina hipocrática traída por los españoles. Sin embargo, la importancia que le otorga Vogt en el esquema de su matriz de discriminaciones apunta hacia su profunda raíz con la cosmovisión.

El calor, dice Vogt, es una cualidad general y remite, entre otros ámbitos de la cultura, a la conceptualización del «poder», esa cualidad que poseen los dirigentes, los funcionarios del sistema de cargos, los curanderos, las plantas curativas, el aguardiente fuerte y otros sujetos.

El calor es un estado dinámico, pues las personas y las cosas se ponen más calientes a medida que aumenta su poder y su edad. El niño nace frío; su calor aumenta gradualmente a medida que crece y su ch'ulel se hace más fuerte. Cada año le añade calor; cada etapa de la vida (matrimonio, adquisición de influencia política) le añade fuerza; el calor llega a su apogeo justo antes de la muerte, que nuevamente reduce el calor a cero. En el ciclo anual de las tareas rituales del funcionario, éste va adquiriendo cada vez más calor, alcanzando el máximo en la ceremonia de cambio de cargos que termina su año de ejercicio[...]. Este concepto se rige, sin embargo, por un principio de equilibrio, de un estado intermedio que no amenaza la vida por exceso ni por insuficiencia de calor. El proceso de adquirir calor con exceso, la ocupación de cargos o el desempeño como chamán es limitado por ciertas fronteras que el zinacanteco no puede transgredir sin exponerse a represalias **(Vogt 1979: 295).**

Finalmente, el concepto del tiempo, puesto en un nivel similar al de «calor», parece responder en Vogt a un antiguo señalamiento procedente de la arqueología, y más específicamente de la obra de Eric Thompson, sobre la obsesión de los antiguos mayas por el tiempo, y que corresponde a una época en la que la epigrafía maya se había mantenido en el desciframiento de las fechas calendáricas y los registros astronómicos. Los avances en la lectura de los glifos inicia una nueva época con la intepretación de los mismos como registros históricos que hicieran Tatiana Proskonriakoff y Heinrich Berlin. Los datos aportados por Vogt no establecen una diferencia significativa sobre la conceptualización y simbolización del tiempo cuando se hacen comparaciones con otras partes de Mesoamérica. Ello, sin embargo, no minimiza la importancia de la obra de Vogt y la trascendencia de sus aportes a la etnografía maya. El texto del que aquí nos hemos ocupado tiene una densidad y una riqueza de datos que sólo se consigue con un largo y continuado esfuerzo de un equipo de investigadores con los mejores recursos técnicos y el máximo apoyo institucional, lo que posee el proyecto de la Universidad de Harvard en Zinacantán y el esfuerzo personal de Evon Vogt.

De la misma manera que *Ofrendas para los dioses* incorpora una gran cantidad de datos de numerosos investigadores participantes en el programa, sus interpretaciones, orientaciones y planteamientos se han visto con frecuencia influidos en diverso grado por el trabajo de Vogt; constituye evidentemente una bien definida tradición académica en los estudios antropológicos sobre los Altos de Chiapas. Las características de esta tradición aparecen en las obras de las que nos ocuparemos en seguida, dedicadas a la cosmovisión de Chamula, de Larráinzar y a la lectura cosmológica de un poema tzotzil.

San Juan Chamula parece más un sistema solar que una isla, pues es la comunidad india más grande de Chiapas; ya Ricardo Pozas (1959) había señalado que la población de este municipio había rebasado su territorio y se extendía a las tierras de los pueblos circundantes; lo original de esta situación es que las extensiones mantenían sus vínculos con la comunidad de origen. Años después, Gary Gossen, del proyecto Harvard, realiza una investigación en Chamula y se encuentra con que aproximadamente la mitad de la población de la comunidad vivía en asentamientos ampliamente dispersos en Chiapas; su trabajo revela la existencia de cuando menos 130 colonias que se identifican como chamulas y mantienen estrechas relaciones so-

ciales, económicas y religiosas con su comunidad de origen. Es decir, reproducen el carácter comunitario de su organización y su condición de miembros activos (Gossen 1992). Y precisamente el trabajo de Gossen llama la atención sobre la vigencia de una cosmovisión en Chamula construida en torno al símbolo solar.

Aunque la investigación de Gossen en Chamula está orientada a la definición de géneros literarios en la tradición oral de los chamulas, su propuesta implica la vigencia de una cosmovisión como matriz en la cual adquieren sentido los criterios que maneja y la tipología a la que llega. En su libro *Los chamulas en el mundo del sol* (Gossen 1979) dedica un capítulo a describir la cosmología y las categorías espacio-temporales; en un ensayo publicado en la revista *Man* (Gossen 1975) se ocupa de los aspectos relativos al concepto de persona. Evidentemente, el que lo haya hecho en forma separada implica que no los considera vinculados o unidos en una estructura, o matriz, fundamental.

La descripción del etnocentrismo comunitario de los chamulas es hecha de una manera muy sugerente y conmovedora; a las características de la variante dialectal, indumentaria, organización político-religiosa y otros aspectos subrayados en los numerosos trabajos sobre los pueblos indios de los Altos de Chiapas que registra, añade un énfasis en la dimensión moral y cosmológica en las que también se expresa la identidad comunitaria. Por una parte se indica la concepción quincuncial, es decir de una superficie terrestre de forma cuadrada y un centro, *smixik banamil*, y de una condición privilegiada por situarse exactamente bajo el sol cenital; por la otra la peculiar percepción etnocéntrica:

> *[…]consideran que su municipio natal es el único lugar verdaderamente seguro y sagrado sobre la tierra. A medida que aumentan las distancias sociales y físicas, el peligro se vuelve más amenazador. Los confines de la tierra están habitados por demonios, extraños seres humanos y animales salvajes. Desde allí puede verse el aterrador espectáculo de las deidades sol y luna, hundiéndose todos los días en los mares y volviendo a surgir de ellos, en sus respectivos circuitos verticales alrededor del universo insular* (Gossen 1979: 37).

Desde el espacio privilegiado de Chamula, *hlumaltik*, se distinguen cuatro grandes regiones: la «tierra fría», *sikil ʻosil*, la «tierra caliente»,

k'ixin 'osil, **lo «desconocido»,** *muhna'tik* **y los mares circundantes,** *nabetik*. **Dentro del territorio del pueblo aparece, por un lado, la distinción entre espacio común y espacio sagrado; por el otro, el contraste entre la naturaleza,** *te'tik* **«el bosque», y la parte donde los hombres viven y trabajan,** *naetik*, **las casas, y** *hamalaltik*, **la tierra trabajada (Gossen 1979: 40).**

En cuanto a la dimensión vertical, se reconocen los tres niveles fundamentales de las cosmovisiones mesoamericanas. La superficie terrestre, *banamil*, **el cielo,** *vinahel*, **y el inframundo,** *lahebal*. **El cielo se considera formado por tres cúpulas concéntricas: en el segundo nivel circulan la luna, las estrellas y las constelaciones menores, en tanto que en el tercer nivel están el sol, San Jerónimo y las constelaciones mayores. Con respecto al inframundo aparecen dos referencias: por una parte en relación con su aspecto más general y cosmológico, como región de los muertos y las inversiones. Es decir, espacio en el que reina la noche cuando en la superficie terrestre es de día, y donde los muertos se nutren de alimentos carbonizados y de moscas, aunque por otra parte se vive de una manera semejante a la de la tierra, con excepción de los que han fallecido por suicidio o por violencia; a ellos el sol los quema durante su recorrido nocturno; es desde esta parte que se sostiene el universo, sea por un solo ser o bien por cuatro situados en los puntos intercardinales (***ibidem:*** **43).**

La segunda referencia se relaciona con el vínculo entre la superficie terrestre y el inframundo.

> *Los chamulas creen que la tierra está entrelazada con cuevas y túneles que llegan hasta sus bordes. Creen que esas cuevas y pasajes de piedra caliza proporcionan los canales para el drenaje de las tierras altas. También tienen la creencia de que los señores de la tierra, que viven en las cuevas montañosas, proveen todas las formas de precipitación, incluyendo a las nubes, los relámpagos y el trueno[…] Solamente los amos de la tierra, las serpientes (que son los demonios familiares de los amos de la tierra y cuya forma pueden adoptar) y los diablos habitan la red de cuevas subterráneas. Por ende, se los asocia a la humedad, la oscuridad y la profundidad* **(***ibidem:* **42).**

Los niveles del cosmos se mantienen unidos por las órbitas circulares del sol y de la luna.

La dimensión temporal se establece a partir de la concepción de cuatro creaciones del mundo, en las cuales Gossen reconoce un desarrollo ortogenético y acumulativo, expresado por cierto en el ciclo de vida, organizado ritualmente en cuatro etapas: nacimiento, bautismo, casamiento y muerte. Al niño situado en el momento previo al bautismo se le llama *max*, «mono», pues no tiene nombre y se le relaciona con la presencia de tales seres en la Primera Creación.

La Cuarta Creación corresponde al momento vivido y a la memoria histórica posible por el reconocimiento de las generaciones, es decir con una profundidad no mayor a los ciento cincuenta años; en ella se marcan nueve etapas. La primera, *yora pale mikel*, remite a la movilización del tiempo de la independencia política, es decir principios del siglo XIX. La segunda a la rebelión de Cuscat; la tercera a la erupción del volcán Santa María, en Guatemala, de 1902. La cuarta refiere a la guerra de «El Pajarito»; la quinta a la Revolución Mexicana. La sexta etapa se señala por la presencia de la epidemia de influenza, que sucede en 1918; la séptima corresponde a los tiempos de la persecución religiosa promovida por el presidente Calles. La octava registra un cambio en el gobierno municipal que afecta la organización político-religiosa de la comunidad. Finalmente, la novena etapa se señala por la construcción de la Carretera Panamericana.

Aun cuando Gossen afirma que el antiguo calendario mesoamericano de dieciocho meses de veinte días, más uno de cinco días (de los que no consigna los nombres tzotziles) está presente, destaca la importancia efectiva del ciclo católico, expresado en el ciclo ceremonial comunitario y respaldado por el uso común del tradicional *Calendario de Galván*. Es decir, el ciclo definido por las fiestas de la comunidad, organizadas por la jerarquía del sistema de cargos, marca los momentos socialmente significativos de la población chamula, los cuales se asientan en la distinción básica para los campesinos mesoamericanos, la que marca el contraste entre la temporada seca y la de lluvias. En esta última destaca el señalamiento de diferentes momentos definidos por el proceso de crecimiento de la milpa.

Un aspecto significativo de la dimensión moral del etnocentrismo chamula es el que establece criterios a partir de la distancia desde Chamula, de tal forma que el modelo de conducta «civilizado» es aquel que se manifiesta en el propio pueblo.

El comportamiento bueno o social existe en su forma más pura en el escenario ritual, en el «ombligo» del universo moral delimitado por las costumbres chamulas. Por consiguiente, la buena conducta actual va asociada a los lugares situados cerca del hogar. Las fuerzas del bien y del mal continúan luchando en los confines del universo, donde las deidades sol y luna recorren sus diarias trayectorias alrededor de la tierra. Los eclipses solares y lunares les recuerdan a los chamulas que, en ocasiones, los demonios superan a las fuerzas del orden, incluso en el territorio mismo de las deidades. Los lugares ubicados entre Chamula y los lejanos dominios sagrados de las deidades, son aún más peligrosos, por ser desconocidos y por lo tanto ambiguos en el sistema de clasificación. Este es el motivo por el cual los chamulas piensan que la categoría espacial intermedia contiene seres todavía detenidos en esa barbarie precultural que ellos –los chamulas– idealmente ya han superado **(Gossen 1979***:* **52).**

El eje para el establecimiento de los principios que rigen la cosmovisión de los chamulas es el sol, entendido como el principio energético de la vida y referido así por la terminología misma empleada por los hablantes de tzotzil de Chamula, en la que la raíz de la palabra que nombra al sol aparece en muchos otros conceptos de carácter espacio-temporal.

*Resulta significativo que las palabras tzotziles usadas para designar día (***k'ak'al***) y fiesta (***k'in***), que proporcionan referencias temporales fundamentales para los chamulas, estén directamente relacionadas, respectivamente, con la palabra tzotzil que designa al fuego (***k'ok***') y con el término proto-maya para tiempo, sol y deidad (***kinh***). Además, uno de los varios nombres del sol-creador es* **htotik k'ak'al***, o «Nuestro Padre Calor (Día)»* **(***ibidem:* **53).**

A partir del movimiento del sol se establecen las referencias para la orientación espacial, de tal suerte que el eje fundamental es el marcado por el recorrido de oriente a poniente; lo que sabemos es un rasgo básico de la cosmovisión mesoamericana.

Desde esa referencia al eje del sol se define otro principio, el que establece la primacía de la derecha; es con base en este principio como se impone el recorrido de las procesiones en el sentido contrario

al de las manecillas del reloj, así como la etiqueta de la comida y la bebida rituales, en las que el reconocimiento a las posiciones sociales conjuga el oriente con la secuencia hacia la derecha. Apunta Gossen que el predominio de la mano derecha en los desplazamientos rituales corresponde al equivalente horizontal de la trayectoria del sol en el cielo (Gossen 1979: 55).

Otro principio derivado del movimiento del sol es el que privilegia el «arriba» sobre el «abajo». Así, los cerros más altos adquieren una gran importancia ritual; para expresar la calidad superior de Chamula se indica la presencia de la montaña de mayor elevación en los Altos de Chiapas, el Tzontehuitz, en los límites de su territorio municipal; es la montaña en la que reside el santo patrón, San Juan, y las almas de los chamulas.

La vigencia de este principio se encuentra también en la distribución de los santos en la iglesia del centro ceremonial y en sus movimientos rituales, llevados en andas y por encima del nivel mundano de los mortales; esto se traduce en que aquellos responsables de su cuidado y celebración, los cargueros, acrecienten su virtud y su prestigio. Entre tales funcionarios es importante destacar a los alférez, quienes erigen frente a su casa, al abandonar el cargo, una estructura de troncos y ramas, con una plataforma que alcanza cerca de los cinco metros, a la que se llama *moch*, que significa «canasto» o «escalera». A ella sube un representante del alférez para indicar que ha alcanzado el ideal de altura por el cumplimiento de sus responsabilidades en el cargo; es decir, añade Gossen, ha ayudado al sol a mantener el orden (*ibidem:* 59). Aunque, como lo señala Kazuyasu Ochiai, el *moch* más que una plataforma elevada es una maqueta del universo; a ello nos referiremos más adelante.

La vigencia del principio de altura se expresa también en las imágenes y objetos sagrados en los que se privilegia la cabeza por sobre la base o los pies, como sería el caso tanto de los santos como de las banderas con las que se les relaciona.

Otro principio definido a partir del sol es el que establece la primacía del calor sobre el frío; como ya se señaló antes, es con este término que se marcan las distinciones temporales, y esto nos remite no sólo al ciclo anual y sus contrastes correspondientes, sino también al ciclo de vida, concebido como un proceso de acumulación de calor; y esta condición es todavía más acentuada en la definición del

prestigio, sea en los términos de la jerarquía político-religiosa o en la de carácter sacerdotal que reúne a curanderos y especialistas religiosos de la comunidad. Incluso las virtudes oratorias desplegadas en discursos, cantos y oraciones se definen en términos de «calor del corazón». Las ofrendas mismas empleadas en los rituales constituyen metáforas de la energía vital, como son las velas, el incienso en brasas, el aguardiente y los cohetes, entre otros elementos .

La luz constituye otro principio básico a la cosmovisión; se expresa de muchas maneras, algunas de carácter general y común a los pueblos mesoamericanos, como la que elogia la luminosidad en oposición a la oscuridad; otra concepción es la que relaciona la luz con la visión, en particular con la capacidad de mirar penetrantemente, ligada tanto a la visión de los curanderos y brujos, de donde se desprende su nombre *h'ilol*, **y se alude a sus capacidades, como también a la posibilidad de adquirir conocimiento.**

Si la luz se relaciona con el día, en la Fiesta de los Muertos se advierte el concepto opuesto:

> *El ritual se concentra en una comida que es preparada y servida a los muertos a media noche. De manera similar, los funerales incluyen, entre otras cosas, secuencias ritualistas nocturnas y el consumo de mazorcas de maíz chamuscadas (o cocidas antes de chamuscarse) y tortillas negras (hechas con una variedad de maíz de color negro azulado)* **(Gossen 1979: 62).**

La primacía de la masculinidad sobre la feminidad se expresa de diversas maneras, pero sobre todo se advierte en el carácter dominantemente patriarcal de la comunidad, de acuerdo con el cual ninguna mujer ocupa cargo en la organización político-religiosa; o bien se puede apreciar en la distribución de los santos en el interior de la iglesia, en el que las santas se sitúan a la izquierda de la imagen central, San Juan, en el lado sur, en tanto que en el lado derecho están los santos. Este predominio de la masculinidad se expresa claramente en el mito de origen del maíz, según el cual procede de la ingle del sol, lo que incluyó vello púbico, como lo muestra el pelo de la mazorca madura. A la importancia del maíz como alimento alude el término *xohobal*, **cuyo significado es «halo del sol» o «resplandor», y se refiere a las comidas preparadas con maíz (***ibidem:* **63).**

Finalmente, Gossen apunta el principio de primacía de la antigüedad o mayoría de edad, que alude a la oposición mayor / menor, *bankilal/'its'inal*, **y cruza una parte importante de la vida comunitaria y de la cosmovisión , como lo hemos referido a propósito del ensayo de Victoria Bricker (1973).**

Este conjunto de oposiciones constituye una matriz espacio-temporal que otorga una profunda significación a los desplazamientos y las acciones de carácter ritual, de la manera que

> *[...] una acción microcósmica, como el movimiento de personal en un espacio ritual, toma su significado del universo, del macrocosmo del sol. La primacía de la derecha y de la masculinidad; los ciclos del calor durante el día y el año; el punto de vista del horizonte del oriente; el movimiento en sentido contrario al de las agujas del reloj; el lenguaje ritual sumamente repetitivo: todos estos aspectos se unen para recrear el pasado en el presente y para estrechar los límites del universo a un tamaño manejable dentro del recinto sagrado del centro ceremonial. La procesión de las imágenes religiosas en torno al atrio de la iglesia, en el momento cumbre de cada fiesta principal, recrea el momento cosmogónico del surgimiento de la primera luz, el primer calor, el primer maíz, o sea, el advenimiento del orden mismo. Además, la procesión se realiza a mediodía, cuando el sol está en el zenit del cielo, enviando el máximo de calor al centro del universo. El ritual expresa todo esto a la vez, no una parte separada del concepto integral* **(Gossen 1979: 69).**

La referencia de Gossen a esa parte de la cosmovisión que alude a la definición de la persona, configurada en la temática del cuerpo y el alma del hombre, habrá que buscarla en otra parte, no en la monografía que hasta ahora hemos citado; en efecto, en un sustancioso ensayo, *Animal souls and human destiny in Chamula* **(1975), encontramos datos y señalamientos muy sugerentes que comentamos en seguida.**

Un elemento fundamental para la consideración de la persona es la posesión de una energía vital en términos de la oposición frío / caliente; ya se mencionó cómo este principio adquiere un papel decisivo para entender el proceso implicado en el ciclo de vida en términos de acumulación y adecuado manejo del calor. Así, la vida comienza con un feto frío, al que se le llama *max*, **«mono», puesto que**

los monos anteceden al establecimiento del orden en la Primera Creación; se inicia entonces el proceso de calentamiento que alcanza su punto culminante momentos antes de la muerte. Sin embargo, la energía humana debe ser controlada para que sea socialmente útil; esto permite explicar las diferencias sociales y psicológicas entre las personas como debidas a la energía acumulada y a su adecuado control: aquellos que poseen mucha energía, pero fuera de control, son conducidos al alcoholismo, la brujería o a estados de angustia.

La misma oposición frío / caliente revela la sexualidad fértil frente a la impotencia y la esterilidad. Por otro lado, la energía controlada se puede mostrar en el dominio de la palabra, como es en la oratoria y los rezos; de tal suerte que hablar con elocuencia es hacerlo con un «corazón ardiente» (Gossen 1975: 449).

El responsable de los destinos humanos es San Jerónimo, al que se llama en tzotzil *totik bolom*, **«nuestro padre jaguar», quien reside, junto con el sol, en el tercer nivel del cielo; su aspecto menor,** *'its'inal*, **se encuentra en el interior del cerro Tzontehuitz; ambas advocaciones son responsables del destino del hombre a través de tres entidades anímicas.**

A la primera se le denomina *'ora*; **tiene la forma de una vela de colores situada en el cielo, donde está San Jerónimo, a partir del nacimiento. Es una especie de predestinación; la longitud de la vela indica la duración de la vida. Cuando se apaga, sea por desgaste o por acción de la brujería, la persona y su alma mueren. La segunda entidad anímica es el** *ch'ulel*, **y tiene una relación muy estrecha con la** *'ora*; **es invisible y se encuentra en la punta de la lengua. Establece su relación con el cuerpo desde el feto, y es el último en partir, varios días después de la muerte, simbolizando la completa extinción de la vela. Es esta entidad la que va al inframundo y regresa para la Fiesta de los Muertos, cuando se le ofrece comida.**

En vida el *ch'ulel* **puede ser afectado por un mal llamado** *ch'ulelal*, **una grave enfermedad que puede ser mortal. El** *ch'ulel* **se compone de trece partes, cada una de las cuales puede ser afectada, lo que abre la posibilidad de reconocer diversos tipos de enfermedades. El** *ch'ulel* **se encuentra también en la punta de la lengua del animal compañero, con sus mismos atributos.**

La tercera entidad anímica es el animal compañero, el *chanul*, **asignado al hombre por San Jerónimo y el Cristo / Sol; comparte el**

destino de su contraparte humana. El *chanul* presenta una condición dual, *bankilal* e *'its'inal*, cada una de las cuales se compone de trece partes. El *chanul* menor vive en el interior del Tzontehuitz, donde está al cuidado de San Jerónimo en su advocación *'its'inal*; por su lado, el *chanul bankilal* vive en el cielo, en el tercer nivel, vigilado por San Jerónimo *bankilal*.

Durante el día, los chanules vagan por el monte; pero por la noche son arreados a sus respectivos corrales, donde son protegidos de los peligros de la oscuridad, cuando la brujería adquiere su mayor potencialidad.

La enfermedad más común en Chamula es la perdida o daño de varias de las 26 partes del *chanul*. La pérdida puede ocurrir durante las relaciones sexuales, por susto, excitación, placer, angustia o accidente. La enfermedad puede afectar también al *ch'ulel*, de tal suerte que las partes expuestas al daño son 39, lo que hace de la labor del curandero un prodigio de diagnóstico para restablecer las partes afectadas o perdidas, devolviendo así el equilibrio al paciente.

Todos los animales compañeros son silvestres y poseen veinte dedos, número asociado con la condición humana, como lo expresa el nombre para el número veinte en tzotzil: *winik*, «hombre». Todos son mamíferos y se clasifican en tres categorías. La más importante, es decir la más *bankilal*, reúne a los individuos más ricos. La segunda corresponde a gente de fortuna moderada; la tercera es la de los pobres y los humildes. El animal de la primera categoría es reconocidamente el jaguar; así, los curanderos más poderosos, los dirigentes políticos y religiosos, tienen como animal compañero al jaguar. En la segunda categoría están el coyote, la comadreja y el ocelote; y en la tercera, la inferior, se encuentran el tlacuache, el zorrillo y el conejo. Empero, aunque todo mundo en Chamula está de acuerdo con la posición superior del jaguar, no sucede así con los animales compañeros de la categoría intermedia.

Lo que resulta interesante es el grupo de animales compañeros atribuidos a los curanderos-brujos, pues son animales domésticos, como las ovejas, el ganado vacuno, los cerdos, los pollos, los guajolotes o bien pájaros e insectos. En tanto cada persona tiene un *chanul*, los curanderos-brujos poseen un *chanul* poderoso y otro de la categoría especial, la de los animales domésticos.

La condición peculiar de los animales domésticos les otorga la cualidad de ser apropiados como sujetos de sacrificio, lo que es espe-

cialmente sugerente en el caso de pollos y guajolotes; por otro lado, el *chanul* **poderoso del curandero le dota de la fuerza para dominar a los otros animales compañeros, y el doméstico de la capacidad para introducirse sin que su condición dañina sea percibida.**

Todo mundo puede reconocer su *chanul***, en especial los curanderos-brujos; la manera típica de percibirlo es a través del sueño, cuando aparece en tres ocasiones. Aunque el significado del sueño puede no ser claro, por lo que el curandero es entonces consultado. En tanto que brujos y curanderos reconocen el sentido de los sueños relacionados con el animal compañero, tanto los propios como los de sus pacientes, no sucede así con el resto de la gente, que no está segura de la identidad de su** *chanul***.**

> *In sum, then, the factors which determine individual fate and fortune are almost completely beyond the individual's control. They derive primarily from the Sun/Christ and St Jerome, the candle of fate, and from the junior and senior aspects of the animal soul companion. The healthy body carries this constellations of influences in equilibrium; it is the passive bearer of forces over which it really has no control. The afflicted body suffers from a disequilibrium situation in the whole; a part is missing, injured or destroyed. As preventative measures, about the only ways an individual can affect his own destiny are 1) to pay homage to the Sun/Christ, St Jerome and the others saints so as to encourage them to continue their vigilance and compassion for mankind, and 2) to be a conservative, conforming, generous individual so as not to attract anger or jealousy, for these could be turned into attacks of witchcraft. As a curative measure, the only traditional way to remedy one's aflicted condition is to hire a shaman to intervene on one's behalf by performing rituals (called* **k'elel** *or* **'ilel**, *'watching over' or 'seeing' respectively) whose primary goal is to restore an equilibrium situation to the several individual spirits which affect the organism* **(Gossen 1975: 454).**

Por su parte Kazuyasu Ochiai (1985) realiza una investigación etnográfica profunda en San Andrés Larráinzar, cuyo nombre en tzotzil es *sakamch'en***, «cueva blanca». En esta comunidad se dedica a estudiar el sistema de visitas entre las imágenes de los santos de los pueblos de la región; para situar estos movimientos rituales se refiere tanto a la es-**

tructura del sistema de cargos como a la cosmovisión en la que se inscribe. De su trabajo destaca el análisis minucioso que dedica a la plataforma ceremonial, *moch,* **construida por los dos Alférez Mayores durante la fiesta patronal de San Andrés.**

Para Ochiai dicha plataforma constituye una representación simbólica de la cosmovisión. Resulta también muy sugerente su interpretación del carnaval tzotzil, desde una perspectiva un tanto diferente a la hecha por otros autores que han trabajado en la región. Aunque ambos tópicos son tratados en el libro citado, en otra publicación, a la cual nos referiremos, se encuentra un tratamiento más detallado y profundo (Ochiai 1989).

Para establecer la relación entre sistema de cargos y cosmovisión, Ochiai encuentra la expresión de varios de sus principios en la organización ceremonial. La estructura político-religiosa se compone en Larráinzar de 27 mayordomos, los encargados del cuidado y celebración de las imágenes de los santos que residen en la iglesia; tales funcionarios pueden agruparse en dos grandes categorías: encabezadas respectivamente por el Mayordomo Grande *bankilal* **de San Andrés, y por el Mayordomo Grande** *'its'inal* **de San Andrés, encargados de sendas imágenes, que en su complementariedad expresan la importancia del principio de dualidad.**

En el grupo *bankilal* **se encuentran catorce mayordomos, once de los cuales están a cargo de imágenes masculinas, en tanto que en el otro grupo, el** *'its'inal,* **formado por trece mayordomos, nueve cuidan de imágenes femeninas; es decir, hay una clara correlación entre el carácter** *bankilal* **y las masculinidad, por una parte, y entre** *'it'sinal* **y feminidad, por el otro. En cada grupo de mayordomos se establece una jerarquía interna basada en la importancia relativa de los santos, de tal suerte que**

> *Los primeros diez mayordomos y los primeros cuatro en los dos grupos respectivamente, son los encargados de las imágenes masculinas, mientras que los mayordomos a cargo de las imágenes femeninas ocupan los rangos debajo de los anteriores en ambos grupos. La excepción es el Mayordomo de San Sebastián quien es considerado el más joven,* **ja' mas k'ox**, *con respecto a los otros de su grupo, porque la imagen de este santo fue instalada recientemente en la iglesia* **(Ochiai 1989: 109).**

La oposición mayor / menor: masculino / femenino, se traduce en términos espaciales en la oposición derecha / izquierda con referencia al oriente. La disposición de las imágenes de los santos en el interior de la iglesia expresa la jerarquía de estas oposiciones, de tal manera que los santos más importantes se sitúan en el fondo de la iglesia, o sea al oriente, mientras que los de rango menor se encuentran cerca de la puerta; la misma disposición muestra los respectivos mayordomos en los rituales realizados dentro de la iglesia.

Una expresión de estos principios, de una manera extremadamente compleja y sugerente, la encuentra Ochiai en la plataforma ceremonial que se construye frente a la casa de los respectivos alférez de San Andrés, en la fiesta patronal; dicha plataforma se erige con troncos y ramas atados con bejuco, cuya altura es de cerca de cinco metros.

> *Es bien sabido que la cosmografía prehispánica mesoamericana se concebía en forma de quicunce, con cuatro puntos en las esquinas y un punto central... y que los indígenas del área maya han mantenido esta idea hasta el día de hoy. El* **moch** *esquematiza horizontalmente este modelo con cuatro pilares y el punto central representado por la cruz plantada debajo de la plataforma y la bromelia atada al centro de la tribuna. En otras palabras, el* **moch** *es una maqueta, a pequeña escala, de la cosmología tzotzil tanto en sus planos vertical como horizontal* **(Ochiai 1989: 117).**

El mismo esquema geométrico se reconoce tanto en el plano del pueblo, cuyos puntos del *quincunce* **se señalan con sendas cruces, como en el plano de las casas. El interior de la casa muestra una disposición espacial que tiene como referente la pared del fondo, con el lado de los hombres a la derecha, y el de las mujeres, donde está el fogón, a la izquierda. La importancia del fondo se señala con la presencia del altar, donde se encuentran imágenes religiosas, flores y velas, y en donde los funcionarios** *bankilal* **colocan una olla llena de maíz, para encajar sus bastones, ante los cuales rezan (***ibidem***). La superficie misma de la tierra se concibe bajo este esquema, con su centro,** *smixik' balumil***, «el ombligo de la tierra», que simboliza un cuerpo humano que yace bocarriba y con la cabeza hacia el oriente, el lugar del sol; es decir, el origen de la vida (***ibidem:* **121).**

Con respecto al carnaval, que es interpretado principalmente por los miembros del proyecto de Harvard como conflicto étnico y como una representación en la que se reafirman de diferentes maneras las normas sociales vigentes en la comunidad, Ochiai encuentra un drama cósmico.

> *Los carnavales tzotziles son rituales de combate entre el orden y el desorden, el cosmos y el caos, el gobierno y el desgobierno. En vista que duran sólo cinco días, lógicamente los demonios son vencidos en el último y Nuestro Dueño recobra su reino. Si bien los demonios abandonan la escena, el revitalizado principio Sol/Cristo no llega a matarlos; conservan su potencial periférico en la cosmología tzotzil y durante el carnaval anual emergen del inframundo como principio opuesto a Nuestro Dueño[...] Si la función primaria de una fiesta es activar la vida cotidiana, es el carnaval el que revitaliza fundamentalmente la vida, el sentido y el tiempo* **(Ochiai 1989: 63, 65).**

Dos datos que me parece sugerente retener de la discusión de Ochiai son los relativos a la presencia de la plataforma ceremonial y a la orientación de los rituales en otras comunidades de la región. De acuerdo con su experiencia etnográfica el *moch* **se encuentra solamente en Larráinzar y en Chamula; en este último pueblo se le llama** *xmoch* **y es más frecuente en los rituales de cargos, pues se presenta en diez fiestas del calendario ceremonial anual cuya organización está a cargo de dieciseis alférez. Una construcción parecida, pues tiene un metro de altura y dos arcos, a la que se llama** *ts'umbalte'etik,* **«los palos plantados», se hace en la fiesta del Cuarto Viernes, en la Cuaresma, en la comunidad tzotzil de Magdalenas (Ochiai 1989: 115).**

En cuanto a la orientación de los rituales, particularmente del carnaval, Ochiai encuentra que en algunas comunidades puede definirse como solar, tal sería el caso de Chamula, y eso se aprecia en la presencia e importancia de los funcionarios religiosos llamados «pasiones». En cambio, en otras comunidades el culto a los ancestros ocupa el centro de los rituales, como en Zinacantán, donde no sólo no existen los «pasiones», sino la fiesta equivalente al carnaval se realiza en el ciclo ceremonial que va de mediados de diciembre a mediados de enero, como lo estudió y analizó con rigor etnográfico Victoria Bricker (1986).

Finalmente, para cerrar este apartado, indiquemos que en el conjunto de las investigaciones realizadas por la mayor parte de los antro-

pólogos del proyecto de la Universidad de Harvard se muestra una serie de características que limitan seriamente sus implicaciones teóricas y metodológicas. Por una parte están aquellos rasgos implicados desde muy temprano en el «modelo genético» diseñado por Vogt, y en el que se establece una comparación directa y se encuentran vínculos, entre la organización político-religiosa de Zinacantán, en el presente, y la que se supone tenían los centros ceremoniales del área maya de las tierras bajas en el periodo clásico. Hay, evidentemente, una distorsión al considerar sólo a una comunidad que forma parte de un sistema regional, y al descontextualizar a los mayas del sustrato mesoamericano.

Asimismo hay una absoluta negación del contexto nacional, es decir del profundo y complejo proceso que conduce a la formación de los estados-naciones en los que se encuentran los pueblos mayas contemporáneos. Ello conduce a grotescas distorsiones, como las relativas a los acontecimientos históricos nacionales que son aludidas por Gary Gossen (1979) en su análisis de la concepción del tiempo en la comunidad de Chamula, o a los supuestos metodológicos mismos de las investigaciones de Victoria Bricker, pues tanto en su trabajo sobre el «humor ritual» (1986), en el que compara, como si fueran tres islas del archipiélago, sendas comunidades del sistema regional de los Altos de Chiapas, como el más ambicioso sobre los movimientos «nativistas» de los mayas de Yucatán, Chiapas y Guatemala (1989) durante el lapso que va de la invasión española al presente siglo, sin considerar los procesos de formación nacional y la diversidad histórica de las regiones en donde se ubica a los pueblos mayas, como lo apunta incisivamente Ochiai (1989).

Una excelente crítica a las investigaciones de Harvard en Chiapas es la que realiza Eva Hunt (1977), a partir precisamente de los propios materiales reunidos en dicho programa, pues su análisis tiene como centro un poema mítico, «El colibrí», recopilado y transcrito en tzotzil por Robert Laughlin y publicado por Vogt en su voluminosa monografía sobre Zinacantán (1969: 331, Tale 93). La propuesta de Eva Hunt es estudiar las implicaciones del colibrí en la mitología mesoamericana desde la perspectiva teórica del estructuralismo; por eso su libro se intitula *La transformación del colibrí*. Así, el trasfondo histórico de su análisis es la mitología mesoamericana del siglo XVI, principalmente en la versión de los pueblos del Altiplano Central y el valle de Oaxaca.

El resultado de sus investigaciones es deslumbrante, particularmente porque en el poema de veintiséis líneas se condensa un complejo texto que alude al intrincado sistema cosmológico de la historia mesoamericana; las significaciones que revela el análisis de Eva Hunt son desconocidas por los propios zinacantecos, que conservan y transmiten el poema; sin embargo, la lectura propuesta es convincente, sobre todo porque para lograrla realiza una inmensa labor metodológica dirigida a caracterizar tipológicamente la estructura de la cosmovisión, aunque ella indica que las categorías manejadas no se desprenden del pensamiento de los pueblos estudiados, pues los componentes fundamentales *«are not, in any basic sense, ethno-scientific categories, but simply obvious analytic devises at the symbolic religious level»* **(Hunt 1977: 56).**

La cuestión central aquí es explicarnos los vínculos entre los zinacantecos del siglo XX, los sujetos de las investigaciones del programa de Harvard, y los pueblos mesoamericanos del siglo XVI, particularmente de aquellos situados en el centro de México y generadores de textos históricos elaborados por una élite intelectual propia de una sociedad urbana. Como lo apunta en su fina crítica Ochiai (1989), la relación entre estos dos extremos de la comparación y del proceso histórico implicado parece tenue, y la respuesta se sitúa más bien a nivel teórico, en la manera en que se define la estructura.

Para Hunt es posible reconocer en la estructura del mito tres componentes: los «mensajes» del sistema simbólico, que son los más sensibles al proceso de cambio; los «códigos» de los mensajes, que son un poco más resistentes, y lo que podemos traducir como el «núcleo duro», *armature*, **cuya fijeza impide cambios radicales y por tanto una permanencia de largo plazo. La vigencia de esa estructura profunda es la que une dos puntos cuyos nexos resultan demasiado complejos y difíciles de reconocer. A esto habría que agregar los planteamientos de Paul Kirchhoff sobre el largo proceso histórico de configuración de los pueblos mesoamericanos como parte de una misma tradición cultural, en la que se reconocen grandes movimientos interiores, la formación de diversos sistemas hegemónicos a lo largo de su historia que tienen diversos centros y muy variable influencia en toda el área cultural (Kirchhoff 1966).**

Es decir, la profundidad histórica y el complejo entrelazamiento de las regiones que componen Mesoamérica a lo largo del tiempo,

permiten entender las similitudes que unen a los pueblos de esta área cultural, de tal suerte que no es posible considerar aisladamente a cada región, como un archipiélago, sin distorsionar los procesos históricos y las comparaciones culturales.

Las Grundformen *de la cosmovisión*

La original y ambiciosa perspectiva planteada por Robert Redfield con el ánimo de encontrar, entrevistar y escuchar a los «filósofos de la tribu», es decir a los pensadores de los pueblos mesoamericanos, ha implicado tales dificultades de orden teórico y metodológico que pareciera una especie de misión imposible. Los fracasos de Michel Mendelson y Charles Leslie para obtener resultados en la línea apuntada por Paul Radin y continuada en las reflexiones filosóficas de Redfield, pueden entenderse cuando los confrontamos con la espléndida investigación de Cali Guiteras en San Pedro Chenalhó, pueblo tzotzil en el que establece un sustancioso diálogo con Manuel Arias Sojom, dirigente político y pensador de su comunidad. Los planteamientos de la obra de Cali Guiteras, producto de una larga estancia en la región y de un conocimiento cercano de varios pueblos en los que hace trabajo de campo y aportaciones importantes para la etnografía mesoamericanista, abren numerosas cuestiones fundamentales para las investigaciones futuras y sientan las bases de diversos problemas que estamos todavía en camino de dirimir.

De esta manera, si partimos del concepto de cosmovisión, entendido como matriz espacio-temporal en la que se sitúa la representación del hombre en tanto persona, y de la estrategia metodológica que involucra el conocerla, tenemos como uno de sus puntos de abordaje, de acuerdo con las indicaciones de la etnografía estadounidense, a los intelectuales que la elaboran y transmiten; su biografía, sus explicaciones, sus palabras nos conducen a la perspectiva del mundo desde su propia cultura y con sus categorías específicas. Hay, sin embargo, una serie de cuestiones que se han presentado a los interesados en el estudio de las cosmovisiones y han conducido a densas discusiones y a resultados con frecuencia inesperados, como lo advertimos en el caso de los pueblos mesoamericanos y particularmente en los dos autores a los que nos referiremos en seguida.

En este apartado me interesa señalar y comentar las propuestas de Ulrich Köhler, que hace trabajo de campo en Chalchihuitán y Che-

nalhó, dos pueblos tzotziles, y Pedro Pitarch, cuya investigación en Cancuc, pueblo tzeltal, le lleva a planteamientos verdaderamente inquietantes, si no es que subversivos para los estudios mayistas, en particular, y mesoamericanistas, en general. Hay que señalar que en los tres pueblos había realizado trabajo de campo Calixta Guiteras. Tanto Köhler como Pitarch conducen sus investigaciones en el marco de los conceptos que constituyen la cosmovisión, con diferencias notables en cuanto al énfasis de uno y otro; asimismo, apoyan sus interpretaciones en sendas oraciones de curación, lo que implica un manejo ciertamente sólido de las lenguas amerindias implicadas, el tzeltal y el tzotzil, pues se hacen señalamientos sobre etimologías y se apuntan las complejas implicaciones con el contexto cultural correspondiente. Es justo aclarar que mientras el análisis de Köhler se centra en una oración transcrita y traducida, lo que de alguna manera funda una estrategia metodológica para estudiar la cosmovisión, Pitarch acude a la transcripción y traducción de un texto procedente de una ceremonia terapéutica para apoyar sus interpretaciones, centradas en la construcción de las representaciones de la persona en la cultura de Cancuc.

Ambos autores consiguen entablar un diálogo con especialistas médico-religiosos, es decir curanderos que, en la terminología empleada se convierten en *chamanes*, de quienes registran y publican una de sus plegarias, pronunciadas en la ceremonia respectiva. Este acontecimiento, realizado en el contexto de la intimidad familiar y del celo del curandero, es resultado de una aproximación cuidadosa e intensa, así como de una persistencia notable para conseguir el precioso material que dan a conocer.

Sin embargo, las interpretaciones que hacen uno y otro autor son muy diferentes, si no es que contrapuestas, pues mientras Köhler se plantea establecer los fundamentos de la cosmovisión mesoamericana, en un esfuerzo comparativo que abarca tanto la etnografía como la historia antigua, y que implica una extraordinaria erudición, Pitarch impugna esos mismos fundamentos apoyado en el conocimiento profundo de la cultura y la lengua de Cancuc; sobre todo en una línea de reflexión que analiza los componentes de la representación de la persona y que le lleva a cuestionar los supuestos teóricos de las investigaciones que configuran la sustanciosa tradición etnográfica de los pueblos mayenses. Pero veamos con cierto detalle la situación planteada por estos dos estudiosos.

El libro de Ulrich Köhler (1995) está dedicado a la transcripción, traducción y análisis de una larga oración pronunciada por un curandero para aliviar a un paciente atacado por una enfermedad conocida, en tzotzil de San Pablo Chalchihuitán, como *chonbilal-ch'ulelal*, **«alma vendida», nombre que intitula su libro. El subtítulo nos ilustra con mayor precisión sobre la perspectiva de las interpretaciones que habrá de hacer en el texto:** *Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*. **Quien pronuncia el rezo es un especialista con el que establece una relación cercana que le permite obtener interpretaciones y aclaraciones adicionales, pues es una autoridad con un conocimiento profundo de su cultura. Como lo apunta el propio Köhler, Mariano Gómez Takiwah es un funcionario importante en su comunidad, dirigente político-religioso al que llama** *bankilal pasaro*, **traducible como «anciano mayor de la comunidad» (Köhler 1995***:* **5). Como dirigente de su pueblo y en su función sacerdotal, conduce las ceremonias comunitarias anuales realizadas para pedir por la salud y las cosechas de los pableros; antes de asumir su posición dirigente Mariano Gómez recorrió varios puestos del escalafón comunitario. A lo largo de su vida, además, se ha ganado un prestigio como curandero,** *h'ilol*.

La oración transcrita, *chonbilal-ch'ulelal*, **es definida como terapéutica. De acuerdo con una tipología local que establece dos categorías básicas:** *k'op,* **una petición a los dioses en forma de canto eufórico e** *ilol*, **un reclamo cargado de tensión a las fuerzas hostiles, la oración pertenece a la primera de ellas. Para definir el contexto cultural que otorga sentido a la oración se presenta un esquema de la cosmología del que podemos destacar varios aspectos nodales para nuestra discusión.**

En el centro del universo se encuentra San Pablo; el espacio se organiza en tres planos de forma rectangular, los que están sostenidos por cuatro o más dioses o postes. En el plano inferior, *kolontik*, **viven seres humanos que tienen un metro de estatura, son débiles para el trabajo y se alimentan con los olores de las comidas; como el sol en su recorrido nocturno pasa muy cerca de ellos, se cubren la cabeza con lodo para protegerse. Este inframundo, aclara Köhler, es diferente al mundo de los muertos, situado en algún punto por encima del plano de la tierra. En el techo del cielo residen seres malévolos que tratan de devorar las almas de los hombres vivos (***ibidem:* **13).**

Con respecto a los dioses que pueblan el universo, *waxak men* **es el creador que sostiene y vigila el mundo;** *ch'ul balamil***, la «santa tierra», también llamada** *me'kaxiltik***, es la recipiendiaria más frecuente de las peticiones en las ceremonias hechas cuando el alma se pierde; sus ayudantes son los «abrazadores»,** *jpetom***, y los «portadores»,** *jkuchum***. El «gran pagador» o «gran comprador»,** *muk'ul jtowanej/muk'ul jmanwanej***, es una importante figura paterna,** *muk'ul jtotik***, situado en el cielo y dedicado a cuidar las almas que habrán de ser instaladas en los recién nacidos. También tienen su lugar en este elenco el sol y la luna. El primero es un dios que aparece en la mitología como un niño travieso que, antes de huir al cielo, se arranca un pedazo de carne de abajo de la axila y lo da a los hombres, obteniéndose así el maíz. La luna,** *jme'tik***, es la diosa madre del sol.**

«En las narraciones se informa de sus excesos sexuales. Por causa de su mal ejemplo actualmente hay adúlteras en San Pablo» (Köhler 1995: 18).

En el interior de los cerros residen sus «dueños», *yajwal witz***, cada uno de los cuales tiene un nombre y una personalidad particulares; en San Pablo hay más de cien. También se les conoce como** *ojow* **o** *ajnel***, que es el rayo, su arma. Ellos son los dueños de los animales, dioses de la lluvia y guardianes del «alma del maíz»; como los ladinos, se dedican a la ganadería.**

> *Sin embargo, en sus corrales no se encuentran reses, sino venados de cola blanca y venaditos rojos. Sus perros son los coatíes y los mapaches, sus asientos en el interior de las casas, armadillos y tepezcuintles. Los ciervos de cola blanca también les sirven como animales para montar. Serpientes y sapos cuidan sus moradas* **(***ibidem:* **18).**

En los manantiales viven las diosas del agua, *yajwal nio***, que tienen el aspecto de mujeres ladinas, se les llama** *sinyora* **y cada una tiene un nombre particular. Por su parte, los santos de la iglesia tienen un carácter étnico ambiguo, pues si bien tienen rasgos europeos, están vestidos con la ropa de los pableros, se les llama** *jtotik* **y** *jme'tik***.**

En cuanto al concepto de persona, para los pableros existe un alma inmortal que reside en el cuerpo y continúa su existencia luego de la muerte. Hay un alma compañera, es decir exterior, que puede ser de una de las siguientes categorías: animal salvaje, animal domés-

tico o fenómeno natural (como relámpago, arco iris o remolino). A todas se les denomina *ch'ulel*; también se les conoce con el término *nak'obal*, «sombra». De las tres clases mencionadas, a las dos últimas, es decir a la de los animales domésticos y de los fenómenos naturales, se les conoce también como *jolomal*, y se caracterizan por asumir un papel activo. Las almas pueden salirse del cuerpo, sea en los sueños o por un un susto.

La oración tzotzil presentada, que constituye el eje de todo el libro, es un espléndido texto lleno de imágenes y de metáforas extremadamente sugerentes, el cual es comentado tanto con numerosas notas a pie de página como con una reflexión final, en lo cual, según lo apunta el autor, tienen una participación importante el propio curandero y otros de sus colaboradores pableros, así como especialistas de San Pedro Chenalhó; incluso, pesa tanto la intervención de estos últimos que el texto tzotzil está transcrito en la variante dialectal pedrana. Por otra parte, el análisis se centra en la traducción lingüística y cultural, y deja pendientes las consideraciones de carácter literario y estético. Es evidentemente un muy rico material que puede ser aprovechado por otros estudiosos.

La oración tiene una estructura compleja, pero destaca algo que Pedro Pitarch apunta con respecto a la que él analiza, su carácter polifónico. En una y otra oración, la tzotzil de San Pablo y la tzeltal de Cancuc, se trata de un recorrido por el cosmos en la que se busca el alma perdida del paciente para liberarla de su prisión y de sus ataduras; se trata de una movimiento que comienza desde los extremos del universo y continúa en el territorio conocido, pasa por la ciudad que es el centro regional, sigue por la comunidad y se cierra en el espacio de lo cotidiano.

En el caso de San Pablo, el recorrido horizontal parte de la costa de Tabasco y sigue con referencias a cerros, pueblos, fincas y ranchos; en su desplazamiento vertical pasa por los nueve niveles del cielo, cada uno de ellos aludido como celda carcelaria. El movimiento seguido por el discurso describe dos grandes círculos que se intersectan en un punto. En el texto se mencionan tres tipos de almas: *ch'ulel, holomal* y *chapomal*, que el autor considera como sinónimos.

La oración se pronuncia por el curandero con el fin de restablecer la salud del enfermo liberando y regresando su alma, que ha sido capturada y vendida, para lo cual se apela a los siguientes recursos: las pa-

labras dirigidas a los dioses, los ofrecimientos de nueve pedazos de copal y una vela, así como el alma de un gallo que es sacrificado y ofrecido en trueque.

Una de las características del texto de la oración que produce un impacto inmediato es su estructura rítmica y la presencia de metáforas y difrasismos que recuerdan la poesía náhuatl del centro de México, así como otras que han aparecido en sendos textos recogidos en la propia región tzeltal-tzotzil. Algunas de las que me parecieron muy sugerentes son las siguientes: la que pareando contrastadamente las palabras correa/lazo, *nukul/ch'ojon*, alude a la enfermedad como atadura; o aquella otra que contrasta las dos categorías étnicas, implicando, me parece, a la humanidad: *winik/kaxlan*. Una metáfora de poder que tiene parentesco con semejantes de Bachajón y Oxchuc (Bequelin-Monod y Breton 1979 y Villa Rojas 1963, respectivamente), es la que alude a partes del cuerpo: *ta ok/ta k'om*, «bajo el pie»/«bajo la mano». Referencias a la geometría del espacio son: la que contrasta los cuatro pilares del cielo/los cuatro pilares de la tierra, así como aquella otra que define al quincunce: *ta xchanjechel/ta o'lil ya-mak*, «en las cuatro esquinas»/«en el centro de su patio». Y una que remite al concepto de cabalidad de la persona cuando se poseen trece almas, *oxlajunem' ti xch'ulele/oxlajunem' ti xjolomale*. Hay desde luego muchas otras, y de hecho el análisis literario, como ya se apuntó, es una tarea pendiente.

Existe un evidente y llamativo contraste entre la originalidad de la propuesta metodológica, el análisis de la cosmovisión a partir de un texto terapéutico, y el carácter de su interpretación, en la línea de una vieja perspectiva etnológica que se propone una recuperación de las «supervivencias» etnográficas para establecer constantes que abarcan la información conocida y luego fundar una lectura de algunas de las fuentes etnohistóricas más importantes que implican incluso una interpretación «novedosa» (y ciertamente frágil) de datos arqueológicos que remiten hasta el mismo preclásico.

Los procedimientos que emplea en sus interpretaciones son los siguientes: a) el texto de la oración con los comentarios y explicaciones de Mariano Gómez Takiwaj; b) los comentarios de otros pableros; c) los datos de otras comunidades tzotziles; d) los datos etnográficos de otras partes de Mesoamérica; y e) los datos de las fuentes tempranas. Con esta perspectiva hace una crítica a los planteamientos de Evon Vogt y William Holland, quienes extrapolan los datos de una

comunidad específica de los Altos de Chiapas con aquellos otros del periodo clásico de los mayas de las Tierras Bajas; sobre todo porque Köhler piensa que los datos de la etnografía nos ilustran no sobre la cultura de los grandes centros urbanos, donde se desarrollan sus rasgos específicos, sino sobre la de sus poblaciones marginales.

> *El notorio interés que los etnólogos prestan últimamente a los tzotziles se basa, en gran parte, en el hecho de que* **han conservado un gran número de tradiciones precolombinas.** *Como comparten con todos los pueblos actuales y pretéritos de Mesoamérica un fondo cultural común, del cual algunos amplios contextos provienen de la fase del Preclásico, existe desde luego la posibilidad de encontrar en ellos una clave para la comprensión de ciertos fenómenos culturales precolombinos que hasta ahora no habían podido ser explicados o cuya interpretación se basaba en la intuición pura, por la falta de información clara y directa de su región de origen. En las tentativas de interpretar los fenómenos culturales precolombinos de diversas partes de Mesoamérica por medio de datos etnográficos actuales de los tzotziles, el diferente grado de parentesco con las diversas culturas precolombinas no constituye un problema fundamental, mientras estas informaciones recientes sean entendidas únicamente como preguntas a las fuentes tempranas, es decir, mientras se dejen las respuestas a las mismas fuentes correspondientes* **(Köhler 1995: 84-85).**

Con el procedimiento interpretativo ya mencionado, Köhler se plantea cuatro grandes cuestiones importantes para la etnología mesoamericanista, a las que ofrece una respuesta. Así, con respecto al tema de los puntos cardinales destaca la falsedad de la aplicación mecánica de los criterios eurocéntricos y subraya la importancia de las observaciones astronómicas y del movimiento del sol para definir los puntos culturalmente significativos del espacio en los pueblos mesoamericanos, con lo cual adquiere una considerable significación el establecimiento de los puntos solsticiales y cenitales. Una segunda discusión se abre en relación con la polémica sobre la estructura vertical del universo, descrita como compuesta por estratos o por peldaños. Esto se vincula también con la analogía propuesta por diversos autores entre el universo y la estructura de la vivienda. Con sus datos etnográficos Köhler refuta la idea de Holland, que tiene como an-

tecedente una propuesta del etnólogo alemán Seler, sobre el modelo del universo en forma de peldaños, que, por cierto, alude también a la fragmentación del tiempo a lo largo del día y de la noche, es decir a las nociones espacio-temporales.

La comparación entre los dioses del México antiguo y los que pueblan el paisaje sagrado de los Altos de Chiapas, en su matiz tzotzil, resulta muy discutible y deja expuestos algunos de los flancos de su argumentación etnológica, como el que le lleva a reconocer diversos ejemplos de sincretismo, como la relación entre los santos cristianos y los dioses patronos. Una elemental observación histórica a este tipo de razonamientos, tan frecuente en la etnografía mesoamericanista, es la que señala que no se puede obviar el proceso de formación nacional y sus particularidades regionales, las que indudablemente inciden en la configuración de las culturas regionales y comunitarias; pero todavía más abierta a cuestionamiento es la propuesta acerca de la mezcla de dos sistemas de pensamiento, a lo que alude el término de «sincretismo», que bien puede esconder el movimiento real que tiende a destruir a uno de ellos por la imposición del otro; o bien el mantenimiento de uno, el sujeto al régimen colonial, a través de un elaborado y sutil proceso de simulación que protege sus particularidades culturales, tanto de los mecanismos represivos de la política colonial y sus secuelas posteriores, como de la mirada inquisitiva de los antropólogos de campo.

Una comparación que resulta sugerente es la que establece entre personajes como los llamados *ajnel* o *anjel* y los «dueños de los cerros», *yajwal witz,* puesto que diferentes autores han dado variadas interpretaciones a este término que parece proceder de la temprana tradición cristiana colonial, pero que otros autores reconocen vigente en las lenguas mesoamericanas desde antes de la llegada de los soldados y misioneros hispanos; Köhler se inclina por el origen europeo de la palabra y otorga especial importancia a San Miguel Arcángel, cuya espada en la mano, (así como la figura demoniaca a sus pies, añadiría yo), impactó la mirada de los pueblos mayenses que la asociaron inmediatamente con el rayo, relacionado a su vez con los dioses que residen en los cerros, generadores de la lluvia.

Köhler remite a la descripción de los misioneros sobre la lucha entre los propios ángeles, los triunfantes y los caídos de la mitología cristiana:

La descripción de este conflicto entre los dos grupos de ángeles como espantosa batalla en el cielo[...], así como la acostumbrada representación de san Miguel con una espada flamígera en la mano, que fácilmente provoca asociaciones con el rayo, propician la asociación mental del arcángel san Miguel y sus compañeros con los dioses indígenas de las tormentas y de la lluvia. El hecho de que a los ángeles siempre se les represente con figura europea explica ahora también por qué los indios mesoamericanos actuales se imaginan a los dioses de la serranía y a otros seres asociados con la lluvia y las tormentas como europeos o ladinos **(Köhler 1995: 125).**

En el mismo tenor un tanto polémico de las propuestas de Köhler está su intepretación del nombre del dios creador de San Pablo, *waxak men***, que también aparece en las creencias de otras comunidades de la región, pues le atribuye un origen calendárico, «Ocho Men» (***ibidem:* **126), para lo cual argumenta algunos datos de origen colonial; sin embargo, aparece como un fenómeno aislado en la cultura de los actuales pueblos mayenses.**

El cuarto campo problemático que toca Köhler en su discusión tiene una extraordinaria importancia en la etnografía mesoamericanista, en la que ha habido muy ricas contribuciones recientemente y se ha dado una discusión con trascendentes implicaciones teóricas; nos referimos a la polémica sobre la definición de la persona en el pensamiento mesoamericano y que tiene como referentes básicos las propuestas de George Foster (1944) y sus discípulos, por un lado, y las de Alfredo López Austin (1980) y sus seguidores, por el otro. Es decir, nos referimos a la discusión sobre las nociones de alma, en lo que Foster llamaría «nagualismo» y López Austin «entidades anímicas», con lo cual se alude tanto a los orígenes del fenómeno como a sus relaciones con el pensamiento de los pueblos mesoamericanos, lo que ya López Austin considera en el marco de la cosmovisión.

Köhler inicia su discusión con los materiales de la oración terapéutica de San Pablo, en la cual se señala la existencia de los animales compañeros que todo ser humano posee. La serie completa se compone de trece, aunque el número es variable para cada individuo, siendo el mínimo de tres; en la descripción de tales almas, *ch'ulel***, se reconoce una jerarquía, aunque no fue clara la secuencia de posiciones, en lo que sí hubo una opinión generalizada fue en el lugar prominente que**

corresponde al *k'uk'il bolom*, **«jaguar emplumado». De una importancia semejante es el «colibrí de una pata», j***un akan tz'unun* **(que por cierto no es lo mismo «de una pata» que «cojo», pues en tanto que esta última palabra alude a una carencia, no sucede necesariamente lo mismo con la primera definición). Estos animales compañeros, apunta el autor, son animales que viven en el monte, en su mayoría fieras, sin que exista deidad alguna que aparezca como su dueño.**

A estos animales compañeros, que forman parte de la categoría de *ch'ulel*, **se les llama también** *jolomal* **y, menos frecuentemente,** *wayojal* **o** *wayijel*, **términos en los que está presente la palabra para «sueño». Son asignados al nacer por** *muk'ul jtojwanej*.

> *En el texto de la oración algunos de estos* **jolomal** *son llamados por su nombre como manifestaciones que distraen o privan de la visibilidad a los dioses, sobre todo a la diosa de la tierra y a sus colaboradores. Se trata, en este caso, de arco iris,* **waknabal** *[…], rayo de luz,* **xojom***' […], aire titilante,* **tz'anom***' […],* **y** *nube, designada metafóricamente como* **panyo***, «paño» […] y* **tuxnuk***', «algodón» […] A ellos pertenece también* **nen***, «espejo» […], cuyo significado más profundo ha permanecido poco claro para mí. Al final del texto de la oración se mencionan, además, algunos* **jolomal** *que posiblemente han secuestrado al* **ch'ulel** *del enfermo. Se trata de torbellino,* **sutem ik'** *[…], tornado,* **sutem tok** *[…], viento,* **ik***' […] y nube,* **tok***. En la misma serie se citan rayo de luz y estrella fugaz, pero no resulta claro si también aquí son invocados como* **jolomal** *o si, en el contexto dado, sirven sólo para ilustrar, en forma metafórica, la desaparición del* **ch'ulel***. Básicamente, ambos son conocidos como* **jolomal** *potenciales, lo cual también es válido para el rayo* **(Köhler 1995: 133).**

Entre los personajes que vigilan a los miembros de la comunidad se menciona a los *totilme'il*, **funcionarios de elevado prestigio que realizan su función tanto en el ámbito de lo social como en el de lo espiritual; ésta es una cualidad que aparece en otras comunidades y que alude a la condición de algunos funcionarios con cargos importantes, de estar en la frontera entre los hombres y los dioses. Esta es, desde luego, una relación que el resto de los mortales establece a través de sus animales compañeros; sin embargo la capacidad de trans-**

formación parece estar limitada a algunas personas. En este sentido Köhler encuentra que ambos fenómenos, la posesión de animales compañeros y la posibilidad de acción a través de los mismos por algunos funcionarios, son parte de un mismo fenómeno. Ello no implica, como en la tradición europea, que dicha transformación sea exclusivamente para hacer daño, pues las potencialidades positivas de vigilancia y protección de tales facultades son mencionadas de diferentes maneras en las explicaciones en torno a las características y acciones de las entidades anímicas.

Es interesante que Köhler señale la calidad marginal de estas cocepciones, es decir de ser una expresión de aquellas poblaciones lejanas a los grandes centros político-religiosos de la época prehispánica.

> *De hecho sería absurdo pensar que los conceptos religiosos de la población rural de apartadas regiones montañosas y los estratos sociales citadinos superiores pudieron haber sido idénticos en los tiempos de la Conquista* **(Köhler 1995: 150).**

Esta propuesta evidentemente tiene implicaciones metodológicas con respecto al carácter de las generalizaciones y las comparaciones que se hacen con la información etnográfica y su extrapolación con los datos etnohistóricos; sin embargo, si bien no invalida dichas comparaciones, si nos obliga a considerar las matrices históricas en que se ubican los datos manejados, de tal suerte que se impone la exigencia de un mayor rigor para obtener generalizaciones sobre la continuidad y la diversidad en el pensamiento de los pueblos mesoamericanos. De tal suerte que resulta muy arriesgado partir de los datos etnográficos para reconocer características semejantes en las poblaciones mesoamericanas de los tiempos inmediatamente anteriores a la invasión europea, y más todavía para los tiempos de los olmecas (*ibidem:* 153, 154).

Contrariamente a la intención de búsqueda y establecimiento de principios generales acerca de la cosmología, de sus elementos fundamentales como lo anuncia Ulrich Köhler, Pedro Pitarch (1996) advierte sobre la inutilidad de buscar claves para construir un modelo general, o lo que se le parezca, pues ello implica la imposición de formas de pensamiento a un saber que adopta otras. Hay en la pro-

puesta de Pitarch incluso la indicación sobre la existencia de una profunda y antigua estrategia de resistencia que «supera el cristal deformante de la traducción de una lengua indígena a una europea» (Pitarch 1996: 260). Su eficacia ha conducido a una estricta separación, desde los inicios mismos del contacto violento con los españoles, de la cultura mesoamericana de aquella otra que ha tratado de imponerles la política colonial, primero, y la nacional, después. Es decir, no hay tal cosa que pueda ser llamada «sincretismo»; lo que se encuentra es un complejo proceso por el que se «simula» adoptar las imposiciones, a tal grado drástico que es prácticamente inconsciente y tiene como resultado la instalación de la diferencia étnica en el nivel más profundo de la conceptualización de la persona, en el alma. Es aquí el espacio privilegiado donde se deposita la especificidad cultural, cuya antigüedad remite al tiempo lejano de los recolectores-cazadores. De tal suerte que aquellas características que la etnografía mesoamericanista ha señalado como el núcleo de la cultura india, la comunidad, el territorio y el sistema de cargos, no son sino «simulaciones» de origen europeo que se constituyen en barreras para conservar las formas propias.

Todas estas propuestas tienen como punto de apoyo la investigación etnográfica llevada a cabo por el propio Pedro Pitarch en Cancuc, comunidad tzeltal, centrada en el estudio de las oraciones pronunciadas en las ceremonias de curación, las cuales son registradas en cinta magnetofónica, transcritas, traducidas y comentadas con la colaboración de varios cancuqueros que poseen una diversa experiencia terapéutica y político-religiosa. Pitarch aprende la lengua tzeltal y se convierte en aprendiz de un curandero de prestigio, Xun P'in. Asimismo se apoya en los comentarios y las indicaciones de otras dos personas, Alonso K'aal, un rezandero con experiencia sacerdotal, pues es *kawilto*, y Lorenzo Lot, un hombre joven con quien tiene largas conversaciones y entabla un diálogo que no puede establecer con los otros dos hombres. El centro de su interés es la reflexión y las representaciones de la persona a través de las oraciones terapéuticas que escucha y registra; a partir de este material dibuja las concepciones del tiempo y del espacio, pero con un interés acentuado en la persona, donde encuentra el *locus* de la cultura mesoamericana.

A diferencia de otros pueblos de la región, el centro del pueblo cabecera es denominado *yo'tan lum*, «corazón del pueblo», en tanto

que el «ombligo», *mukux*, se señala por una gran piedra que se encuentra al norte de la plaza, a una distancia aproximada de un kilómetro. El cielo se compone de trece capas, que delimitan doce espacios. En la tierra se localizan nueve capas, *balun pal lumilal*, superpuestas irregularmente; a gran profundidad se localiza el *k'atinbak*, donde residen las almas de los muertos, quienes se iluminan con los huesos sustraídos de las tumbas. En la base están las cuatro columnas que sostienen al mundo. En estas profundidades viven unos enanos albinos sin sexo ni ano, a los que se llama *suk it*, «orificio tapado», que se alimentan de los olores de la comida y se cubren la cabeza para protegerse del sol. Por otra parte, el sol y la luna residen en el primer nivel del cielo y en su movimiento cotidiano rodean la tierra. Este esquema de la geometría espacial, advierte Pitarch, no tiene la nitidez que el esquema sugiere, por el contrario lo deduce de diversas opiniones y explicaciones más bien ambiguas, limitadas e inseguras. En cambio, el mayor interés se sitúa en la tierra, *balumilal*, la que es concebida más como un intersticio que como un estrato o división del cosmos.

> *Cabe notar que a este dominio de* **balumilal** *pertenece la franja subterránea adherida a la superficie en la que obviamente están incluidas las montañas, cuevas y hondonadas fluviales. Lo sagrado (alterado) de los cancuqueros, pues, no son divinidades del espacio superior ni los muertos ni los antepasados, sino seres instalados en la superficie de la tierra, montañas, cursos de agua, aire y demás* **(Pitarch 1996: 205).**

Existen cuatro grandes cerros donde residen las almas de los cancuqueros, uno por cada uno de los grupos de parentesco, fratrías, en que se divide la comunidad; todos ellos se caracterizan por tener una forma piramidal y se distribuyen en cada una de las cuatro esquinas de la superficie de la tierra. Por dentro se componen de trece niveles superpuestos, divididos en cuartos y pasillos; pero además, se encuentran milpas, árboles frutales, manantiales y, sobre todo, dinero y los más diversos productos de la tecnología contemporánea conocidos por los cancuqueros, tales como teléfonos, televisiones, autos y otras mercancías; ahí se celebran grandes fiestas en las que se consume mucho aguardiente.

En estos cerros *ch'iibal* **crecen los** *ch'ulel* **de los niños de la fratría correspondiente: el nombre** *ch'iibal* **se deriva del verbo** *ch'i*, **«crecer», que se usa para las plantas domésticas y medicinales; así que** *ch'iibal* **bien puede traducirse como «jardín de niños». Otra característica de la sociedad de almas que reside en el cerro es que adopta el carácter de un tribunal y consejo:**

> *Cada cuatro años los* **ch'ulel** *eligen entre sí sus cargos políticos: alcaldes, regidores, escribanos y policías (***chajpanwanetik***, «cuidadores de grupo de parentesco»), todos los cuales están subordinados a la «gran madre». Se reúnen en las estancias superiores sentados sobre bancos de buen tamaño donde dan audiencia y deliberan; aparentemente, en ocasiones lo hacen en torno a una mesa grande y rectangular donde escriben en sus libros de registro* **(Pitarch 1996: 41).**

Aparte de los cerros *ch'iibal* **están los otros cerros, en los que vive su dueño,** *ajaw* **o** *yajwal witz***, conocido también como** *ánjel***; cada dueño asume una forma humana con rasgos propios, en su mayoría ladinos, hombres o mujeres, aunque también se encuentran lacandones. Estos cerros se relacionan entre sí, como seres humanos, pues se pelean y se enamoran, afectando con sus pasiones a quienes usufructúan sus productos.**

Grietas, cuevas y lagunas ponen en contacto el mundo de la superficie con el mundo subterráneo; de la misma manera que las cruces, las que muestran una cierta especialización, pues las que están al pie de los cerros comunican con los dueños de los cerros, las de las casas con los cerros *ch'iibal* **y los santos, las situadas en caminos y encrucijadas, con las almas de uno mismo y sirven para otros fines, las de la iglesia con las autoridades políticas mexicanas (***ibidem:* **207).**

Con respecto a las concepciones del tiempo en Cancuc, Pitarch las encuentra fragmentadas y heterogéneas; por una parte se apunta acerca de la noción de un tiempo en que no hay cambios en el pasado ni se esperan para el futuro. Hay, desde luego, una conciencia sobre dos grandes momentos; por un lado, acontecimientos que han sido vividos o presenciados por un testigo que los narra; por el otro, acontecimientos remotos, en los que se narran las destrucciones del mundo, las guerras, las plagas, las epidemias y los tiempos de servidumbre, conocidos éstos últimos como *mosoil* **y se refieren al tiempo de expan-**

sión de las fincas y ranchos de los ladinos, en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX.

> *Los incidentes se vinculan entre sí por reiterar el esquema de la intrusión, no por poseer una dirección temporal o porque el posterior suceda al anterior (o al primero). Inconexos, adoptan la forma de una serie discontinua de acontecimientos separados por intervalos de tiempo del cual nada se sabe; parece un archipiélago que destaca con gran nitidez sobre un fondo uniforme de ausencia. Sus islotes carecen de coordenadas precisas puesto que no pueden ser localizadas en un «mapa» del tiempo; no existe, por así decir, un significante cronológico sobre el que puedan ser emplazados. Desde este punto de vista, el abrasamiento de la tierra por una lluvia de fuego pudo haber tenido lugar hace ochenta, ochocientos u ocho mil años* **(Pitarch 1996: 174).**

Por la otra parte, destacan dos grandes referencias históricas: una es un conjunto de relatos sobre la aparición del sol, personificado por *Xut* **(término usado para el hermano más chico), cuyas aventuras retienen pasajes diversos como los narrados en el** *Popol Vuh*; **la culminación de los relatos es la subida al cielo, donde se instala junto con su madre que es la luna. La otra es la rebelión de 1712, en la que el personaje central es Juan López, a quien se señalan atributos especiales como el ser enano, mantener una condición incestuosa y dificultades para procrear; su sombrero es una especie de yelmo que lo protege de las balas; es, además, un «hombre cabal», pues posee trece almas o** *lab* **(***ibidem:* **176).**

Hay, asimismo, la referencia al tiempo que rige en el interior de los cerros *ch'iibal***, cada uno con su propio tiempo.**

> *En vez de definir el tiempo mediante una escala de aplicación constante (se repita esta o no), quizá sea preferible imaginarlo irremediablemente ligado a cada lugar, discontinuo. Es decir, no como una medida única a cualquier espacio, que se encontraría aquí o allá más adelantado o retrasado, sino como un caleidoscopio de tiempos cada uno con una naturaleza, en consonancia con el lugar que habita, cualitativamente distinta* **(***ibidem:* **208).**

Del antiguo calendario mesoamericano de dieciocho meses con veinte días cada uno y el complemento de cinco, se afirma su vi-

gencia, aunque sólo se consigna el nombre de dos de los meses (*pom* y el complementario *ch'ay k'in*); por otro lado, se reconoce la regulación del ciclo festivo comunitario por el calendario gregoriano. Hay una fecha en que se articulan los dos calendarios: el último de los tres días de la fiesta de San Juan Evangelista coincide con el primero del *ch'ay k'in* (Pitarch 1996: 180).

El eje de la investigación de Pedro Pitarch, sin embargo, no es la cosmovisión, como un esquema general, sino la representación de la persona, y es desde esta perspectiva que aborda las cuestiones referidas a la matriz espacio-temporal, así como la percepción y elaboración de las diferencias étnicas. En este sentido, se nos ofrece una descripción sobre las almas de una extraordinaria riqueza y un análisis original y desconcertante por su heterodoxia frente a lo que podemos reconocer como la etnografía mesoamericanista tradicional.

La persona en Cancuc se compone de cuatro partes: un cuerpo, de carne y hueso, y tres almas: 1) el ave del corazón, una concepción genérica que no alude a especificidades individuales; 2) el *ch'ulel*, sombra con figura humana, origen del lenguaje y sujeto de las experiencias oníricas. Posee dos representaciones, una dentro del cerro *ch'iibal* que le corresponde a cada fratría, la otra está en el corazón, del que puede salir en los sueños o por una alteración anímica. A la muerte van al interior de la tierra, aunque existen diversos destinos de acuerdo con las características del fallecimiento; 3) los *lab*, de los que una persona puede tener de uno a trece, y constituyen una espléndida constelación de seres, los que pueden agruparse de la siguiente manera: a) animales de todo tipo; b) serpientes acuáticas con cabeza de herramienta metálica; y c) «echadores de mal», entre los que aparecen frailes, músicos protestantes, sacerdotes, escribanos, cabras y otros personajes. Tienen también una doble representación: a) en la superficie del mundo, donde habitan en el ambiente que les corresponde, pero en una actividad constante en la que puede atacar a las almas de los otros cancuqueros; y b) en el corazón, de donde ocasionalmente pueden salir. A la muerte los *lab* son donados a otro miembro de la fratría antes de su nacimiento.

Otra creencia sobre la vida es la que reconoce la existencia de una tabla, suspendida en el cielo, que tiene las velas encendidas co-

rrespondientes a los seres del mundo; es el «tiempo de vida»; su vigilancia corresponde a *jtatik velarol*, **«nuestro padre Velador».**

Es posible reconocer una estratificación de la persona: la superficie corresponde al cuerpo, inmediatamente debajo está el *ch'ulel*, **y en la profundidad están los** *lab*; **pero en sentido estricto la persona es una conjunción de fragmentos heterogéneos de seres, lugares y tiempos. Aunque lo más notable de este conjunto es el hecho de que su diversidad interior expresa las condiciones del mundo exterior. «El afuera se halla copresente en el corazón; el extraño está dentro de uno mismo» (Pitarch 1996: 109).**

Los *ch'ulel* **residen en los cerros** *ch'iibal*, **donde, apunta Pitarch, se despliega un «espacio categórico mesoamericano»; ahí encontramos un conjunto social con las características económicas y políticas de la comunidad cancuquera, es una «comunidad moral», estratificada, pero sus rasgos dominantes corresponden a los de la sociedad nacional. Todo producto nuevo que llegan a conocer los cancuqueros es reduplicado en el interior del cerro** *ch'iibal*. **Un detalle que contrasta con la abundancia de los productos que se guardan en estos cerros es una deficiencia crónica de aguardiente; de ahí la necesidad de que los cancuqueros realicen ofrendas constantes a las almas. El rasgo dominante de las sociedades de los cerros** *ch'iibal* **señalado por Pitarch es la «castellanidad», como alteridad étnica y opuesta.**

Donde dicha «castellanidad» alcanza su mayor riqueza expresiva es en los *lab*, **los cuales se pueden clasificar a partir de las oposiciones centro / periferia o accesible / inaccesible; o, como lo apunta tajantemente Pitarch, «los** *lab* **son lo que no es un indígena tzeltal» (***ibidem:* **120).**

> *Toda esa abigarrada galería de seres «otros» se encuentra también dentro del cuerpo. Evidentemente éste es un aspecto crucial. Hay una interiorización concreta del «afuera» de Cancúc en el cuerpo, de modo que lo más entrañado, el corazón, termina por componer una especie de paisaje interno que captura y reproduce fragmentos del exterior. Y por efecto de esos desdoblamientos, la persona es un manojo de seres y voluntades distintos: los* **lab**, *el* **ch'ulel** *y el ave del corazón (a la que no parece concedérsele mucha importancia, pero que debido a su carácter alocado se pone en peligro a sí misma y por tanto al cuerpo que la aloja). Y estas tres voluntades del corazón se distinguen a su vez de la conciencia de la cabeza…* **(***ibidem:* **123).**

El corazón, concluye Pitarch, es castellano, en tanto que la cabeza y el cuerpo, indígena; en este sentido, lo castellano alude a esa parte del mundo exterior que no es india, y que corresponde al mundo de lo ladino, definido como lo pasional, violento y primitivo; lo cual se expresa en tzeltal atribuyéndole al corazón la facultad de «querer», «desear», *bi ya jk'antik***, mientras que la cabeza es «mi entendimiento»,** *ay bi ya jnoptik***.**

> *La persona está formada por varias conciencias que, pese a hallarse en implicación, son irreductibles unas a otras. Si nos atenemos a su grado de visibilidad, ocupan distintos planos: uno público y completamente descubierto que corresponde al dominio de la cabeza (cuerpo), otro intermedio que es el* **ch'ulel** *y un tercero mucho más escondido que son los* **lab**. *Su distribución, sin embargo, no es equitativa: unos indígenas poseen hasta trece* **lab** *y otras uno solo; en unos casos son* **lab** *«fuertes» y en otros «débiles»; no puede ser igual alojar una zarigüeya que un obispo. Por consiguiente, unas personas están más afectadas de alteridad que otras, o lo están de modo diferente. Ese estado de invisibilidad presenta un permanente desafío a ser descubierto, el cual obliga a explorar el campo de sí mismo/otro* **(Pitarch 1996: 133).**

La tensión interior de los cancuqueros, entonces, se establece entre el sí mismo como indígena y el sí mismo como castellano.

Las almas no sólo albergan las características espaciales y socioculturales del mundo exterior, también son reservorios privilegiados de la memoria histórica; pero como ya se mencionó de la condición «plana» del tiempo tzeltal, la especificidad histórica corresponde entonces al mundo de lo castellano. Esto dota a los *lab* **de una condición política, pues su representación remite a las técnicas y personajes de la colonización, vigentes hasta nuestros días, de tal suerte que, se afirma:**

> *Así como el interior del corazón está destinado a saturarse de castellanidad, el resto del cuerpo debe quedar depurado de ella. Sin duda porque esta última condición, un cuerpo descolonizado, constituye la principal defensa contra los procedimientos de sujeción política... Lo que debe temerse no es tanto a los otros, como lo que de los otros pueda haber en nosotros. Es así que, según se supone, las enfermedades nunca proceden directamente de los castellanos, sino precisamente de los*

cancuqueros en su papel de otros, de castellanos: del tribunal de la montaña **ch'iibal** *o de los* **lab (Pitarch 1996: 167-168).**

La conciencia histórica, en los términos y reflexiones de los cancuqueros, se expresa en toda su riqueza y complejidad en oraciones y ensalmos, como la que consigna Pitarch en el capítulo VI de su libro; en dichos textos se realiza «un viaje de exploración a través del cuerpo y la memoria»; asimismo se revela el nexo profundo entre enfermedad y diferencia étnica.

De alguna manera, la concentración de los cancuqueros en sus enfermedades equivale a una exploración del más allá, de lo otros; el ensimismamiento también es una relación con el resto del mundo (ibidem).

Estos ensalmos y oraciones desempeñan un papel importante en la vida de los cancuqueros, como seguramente sucede en las otras comunidades alteñas, y evidentemente alimentan la conciencia histórica y la especificidad cultural de sus practicantes; su centralidad como espacio de reflexión existencial puede sintetizarse en la expresión de Xun P'in, en la que afirma que la vida es un interminable texto de curación (*ibidem:* **243).**

Sin embargo, la centralidad de la ceremonia de curación y de sus implicaciones para el entendimiento de la cosmovisión, llevan a Pitarch a propuestas bastante polémicas que vale la pena apuntar.

Un contraste que resulta decisivo es el que separa las características de los rituales comunitarios realizados por los funcionarios del sistema de cargos y aquellos otros relacionados con el trabajo agrícola y la vida familiar.

El calendario mesoamericano está vinculado con el ritmo de las actividades en torno a la milpa; la cosmovisión como una dimensión plenamente significativa se encuentra en la vida doméstica, en los rituales de la casa, en las ceremonias de curación y en las ofrendas a los muertos. De las ceremonias comunitarias, la que se articula con estas prácticas domésticas es la dedicada a los «dueños de los cerros» que se realiza dos veces al año por parte de los principales de Cancuc. En cambio del ciclo de fiestas comunitarias, a cargo de la jerarquía político-religiosa, se aprecia no sólo una evidente influencia de la li-

turgia cristiana en todos sus rituales, sino sobre todo una carencia de significado para los propios cancuqueros.

> *[…]en general, la expresión esquemática de movimientos rituales y los objetos utilizados en las ceremonias públicas de Cancuc no difieren sustancialmente de las fiestas ejecutadas en otras comunidades rurales, indígenas o no, del resto de México[…] Los cancuqueros, incluidos los especialistas rituales que velan para que las ceremonias se reproduzcan fielmente, ignoran para qué se hacen (alguien sugiere, sin prestar mucha fe a sus propias palabras, que acaso para celebrar el cumpleaños de los santos) y cuál es el sentido de las acciones concretas del ritual […] El grado de exégesis roza el cero* **(Pitarch 1996: 181).**

Hay aquí, me parece, una exageración que sólo se entiende como una distorsión por la perspectiva adoptada por Pitarch, la misma que le lleva a leer el término *kaxlan***, como «castellano» sin matizar sus diversas significaciones en el tiempo, de acuerdo con los cambios en el sistema de relaciones dentro del marco colonial y en la misma tendencia de las lenguas al cambio. Con esto no hace sino repetir el vicio de los antropólogos de los Estados Unidos que han trabajado en Chiapas y Centroamérica, quienes ven en todo lo no indio, a lo ladino, sin reparar en la diversidad regional y en las complejidades históricas de la configuración de los sujetos y las clases sociales.**

En todo ello hay un énfasis que procede de la perspectiva etnocéntrica imperial, fundada en los centros de producción teórica, las grandes metrópolis coloniales, que imponen las características del conocimiento «científico y universal», ignorando el marco de lo nacional. No es circunstancial que se use más el marco de lo cultural, como Mesoamérica, o incluso lo que en inglés se llama *Middle America***, que es diferente, y menos la dimensión de lo nacional, cuya dinámica marca de muchas maneras las relaciones de los pueblos indios con la sociedad nacional, mediadas por los sistemas regionales, donde tiene su mayor vigencia el sistema de relaciones interétnicas**

La discusión teológica

El estudio de la religiosidad es uno de los temas más visitados por los antropólogos en el afán de encontrar otras formas de pensamiento a

las que, con un interés no exento de cierta morbosidad intelectual, se ha visto como etapas que conducen a los grandes sistemas religiosos contemporáneos, o bien en los que se reconoce una preocupación universal para responder a los enigmas de la vida y del más allá. Sin embargo, si hubiera que señalar un campo penetrado amplia y sutilmente por el etnocentrismo y vinculado profundamente por las estrategias de dominación colonial e imperial, éste sería precisamente el de la religión. El término mismo impone de entrada una acotación que condiciona en medida diversa las investigaciones realizadas bajo su amparo, de ahí que cuando se acude a la conceptualización desde la más amplia perspectiva de la cosmovisión, nos situamos en una mejor posición para entender, no sólo otros sistemas muy diferentes a los de las religiones imperiales de origen asiático que llegan a América, sino también para reconocer la fina trama de los procesos ideológicos con su matriz social y cultural.

La poderosa inercia que ejerce la religiosidad en la conciencia de los investigadores, particularmente de aquellos comprometidos con actividades proselitistas, ha llevado con frecuencia al señalamiento de problemas y de temáticas de sugerente interés teórico, pero con un grado tal de distorsión que más que aclarar algunas cuestiones centrales en la discusión, introducen otros problemas que contribuyen a enturbiarla.

Veamos dos casos, correspondientes a los trabajos de Eugenio Maurer (1983) y Carlos Lenkersdorf (1996), en los que los investigadores son también teólogos y se plantean la caracterización de la religiosidad de los pueblos indios de Chiapas. Anticipemos que ambos tienen una larga familiaridad con la cultura y con la lengua de los pueblos a los que se refieren y tienen una actitud de simpatía que les permite profundizar en situaciones particularmente sensibles y delicadas como las relativas a los rituales religiosos y a ceremonias de carácter privado.

La cuestión resulta de interés puesto que, como lo señala atinadamente don Julián Pitt-Rivers en su *Presentación* al libro de Eugenio Maurer, hay una larga queja de Evans-Pritchard acerca de lo discutible de investigaciones sobre religiosidad hechas por personas sin experiencia alguna en la materia; y agrega que, así como es fundamental tener un conocimiento un tanto especializado en la ley para estudiar los sistemas legales, asimismo

[…]para entender la religión de otra cultura, es necesario tener cierto interés en la teología, porque para captar la lógica de un sistema de pensamiento religioso tan diferente del nuestro, hay que haber reflexionado acerca del tipo de razonamiento que la civilización occidental emplea para afrontar los mismos problemas. Con todo, en religión como en leyes, no bastan algunos conocimientos de teología o de jurisprudencia; es esencial saber también algo de antropología[…] **(Pitt-Rivers 1983: 15).**

Me parece que, sin embargo, la experiencia de Eugenio Maurer entre los pueblos tzeltales de los Altos de Chiapas apunta en una dirección diferente; y ello lo podremos constatar si contrastamos sus aportes con la vasta información reunida por varias generaciones de antropólogos, algunos de quienes hemos mencionado antes por sus ricas contribuciones al tema de la cosmovisión.

En efecto, el trabajo de Eugenio Maurer está estrechamente relacionado con las actividades de la Misión que instalan los jesuitas en Bachajón en 1958, pueblo tzeltal del norte de la región alteña. Su investigación se realiza en Guaquitepec, pueblo tzeltal, en el que se instala de 1974 a 1977, para lo cual aprende la lengua india y se apoya en las buenas relaciones establecidas por los padres jesuitas en sus tareas catequistas entre los pueblos indios de la región.

El mismo Maurer se plantea desde un principio el objetivo de hacer una ponderación de la religiosidad de los tzeltales de Guaquitepec partiendo de que constituye una síntesis armónica y coherente de las tradiciones religiosas cristiana y maya-tzeltal; lo que le permite hacer una crítica a conceptos tan frecuentes en los estudios etnográficos de los indios mexicanos como los de paganismo y sincretismo. Es decir, señala Maurer, se trata de una religión maya-cristiana; la que es el resultado de un largo proceso apoyado en *la necesidad que experimentaban los indios de una explicación satisfactoria del mundo nuevo en el que se les había colocado***. De tal suerte que, si bien no conservaron la religión original en su integridad, tampoco reprodujeron la de los colonizadores en su totalidad;** *sólo tomaron de una y de la otra aquellos elementos que les eran útiles para elaborar su nueva cosmovisión* **(Maurer 1983: 25).**

Para respaldar sus propuestas, Eugenio Maurer reúne un muy interesante material etnográfico, como es una colección de oraciones,

compuesta de tres que se rezan en las fiestas de los santos patronos, cinco relacionadas con ceremonias de curación, otra con el parto, una más procedente de un ritual de petición de lluvias, la llamada *mixa*, y tres que se pronuncian a la muerte de alguna persona (Maurer 1983: 26). A lo que añade el registro de los saludos ceremoniales, los *pat'o'tan*, y veinte leyendas relativas a cuestiones morales y religiosas. Lamentablemente en su libro consigna únicamente referencias fragmentarias de tan rico material, lo que limita su manejo para otros análisis, sobre todo vista la importancia que muestran las sugerentes propuestas de Ulrich Köhler y de Pedro Pitarch.

La contribución principal de Maurer, razón por la cual lo incorporamos a la discusión que aquí sostenemos, es la de señalar cuestiones centrales para la caracterización de la cosmovisión. Así, por una parte destaca el papel central que desempeña el sentido comunitario, tanto en la identidad individual como en la colectiva; lo que se construye y reproduce en las numerosas prácticas de carácter comunal que constituyen tanto el ciclo agrícola y el ceremonial, como los rituales relacionados con el ciclo de vida. Por la otra, apunta al profundo entramado entre las esferas de lo político y lo religioso, de tal manera que aislar un aspecto de uno u otro nos impediría entender las particularidades tanto de las prácticas religiosas como de su estructura política. Esto le lleva a definir las características de la estructura de poder en la comunidad así como las concepciones que la legitiman, en las cuales tiene un papel fundamental el concepto de alma.

Antes de proseguir me parece necesario indicar que he dejado de lado la discusión teológica en la que Maurer realiza una comparación minuciosa entre las concepciones cristianas ortodoxas y las especificidades de la religiosidad de los tzeltales de Guaquitepec; sin embargo, es precisamente en este sentido que se realizan las contribuciones que aquí recupero, así como las limitaciones a las que me referiré más adelante.

Una cuestión de importancia fundamental, sobre todo porque ha aparecido en las declaraciones y comunicados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, por una parte, y porque alude a la creciente discusión acerca del concepto de autonomía entre los pueblos indios, es la noción de autoridad. De acuerdo con Maurer, al que desempeña un cargo político se le llama en tzeltal *j'a'tel*, que significa «el que trabaja», «trabajador». Y subraya:

> *Precisamente aquí se halla la esencia del concepto de autoridad: en su base se encuentra no la idea de poder mandar, sino al contrario, la de servir. Y tal servicio se efectúa en favor de la Comunidad* **(Maurer 1983: 79).**

En la cúpula de la estructura política comunitaria se encuentran los ancianos o Principales, llamados en tzeltal *trensipaletik***, los cuales tienen un dirigente, una especie de sumo sacerdote, el** *kobraría***, también guía moral que ocupa el puesto de manera vitalicia. Todos ellos expresan los valores más apreciados en la vida de la comunidad y son por ello sus dirigentes tanto terrenales como espirituales,**

> *[...] quien ha llegado al grado de* **Trensipal***, no solamente se halla preparado para gobernar, sino también para desempeñar el rol de sumo sacerdote en favor de la Comunidad. A él corresponde, por tanto, velar por la conservación y promoción de la armonía de la Comunidad misma, y de ésta con el mundo superior. Su servicio, ejecutado según las Tradiciones, ha demostrado que posee un espíritu poderoso, y que este espíritu se ha fortalecido por el contacto con el mundo superior al que ha servido* **(***ibidem:* **80).**

Para la realización del ciclo ceremonial realizado en torno a los santos que residen en la iglesia de Guaquitepec, los Principales delegan sus responsabilidades en el cuerpo de funcionarios que constituyen la jerarquía político-religiosa, como son los alcaldes, los capitanes, los mayores y los mayordomos. Ahora bien, aquí me parece oportuno señalar lo que Maurer llama los *sacramentos tzeltales***, como son la armonía y las fiestas.**

Con respecto a la armonía, resulta fundamental para entender tanto la administración de la justicia como la restauración de la salud. Asimismo, este principio rige la celebración de los rituales del ciclo de vida como son el bautismo y el matrimonio.

Por otro lado, me parece muy importante la caracterización de las fiestas que componen el ciclo ceremonial como sacramentos comunitarios, pues con ello se señala la profunda articulación que tiene con la matriz cosmovisiva. Es decir, la realización de la fiesta constituye en sí, en toda su compleja organización y su elaborado simbolismo, una experiencia religiosa colectiva de importancia clave en el sistema de creencias.

Con respecto a dicho sistema, que configura la religiosidad maya-cristiana, Maurer realiza una separación, con fines estrictamente analíticos pues ya antes ha subrayado la coherencia y armonía del conjunto, entre aquellas en las que se da la síntesis, lo que llama «creencias paralelas», y las que expresan una especificidad mesoamericana. Con respecto a las primeras, en que se concilian sus aspectos cristianos con los mesoamericanos al grado de constituir el núcleo específico de esta cosmovisión maya-cristiana, analiza las relativas a Dios y sus atributos, al Espíritu Santo, a Jesucristo, a la Virgen y los santos, a Nuestra Madre Santa María, *te jalalme'tik ch'ul Maria*, **a los santos y a los ángeles. De esta lista me parece que vale la pena destacar a los dos últimos enumerados pues, como lo habremos de indicar más adelante, la concepción del «santo patrón» tiene otras particularidades significativas cuando la comparamos con los datos históricos del Centro de México, donde aparece como el eje para la configuración de la identidad étnica, como lo apunta Alfredo López Austin (1980); por otro lado, las características atribuidas a los ángeles, la semejanza es estrictamente en el nombre, pues por las característica que menciona Maurer su filiación corresponde al grupo de deidades de filiación claramente mesoamericana, en particular con el rayo.**

En efecto, en el grupo de creencias que no parece tener relación alguna con las de origen cristiano están los cerros, la santa tierra-mundo santo y el rayo.

> *Los habitantes de Guaquitepec creen que los cerros, sobre todo los realmente vivos* –**mero kuxul**– *son ellos mismos muy poderosos y, además, son la sede de un gran poder* –**bayel stul**. *Según ellos, todos los cerros son* **kuxul**, *vivos, ya que son la fuente de vida para ellos: allí siembran su maíz, allí recogen su leña, allí brotan los manantiales. Pero hay tres o cuatro cerros que son «realmente» vivos* –**mero kuxul**– *pues precisamente quienes moran en sus cuevas son: la Virgen, Madre del maíz; el Ángel, protector de la vida salvaje, así como también diversos santos y, además, una cruz* **(Maurer 1983: 114).**

La santa tierra-mundo santo, *ch'ul lum ch'ul bahlumilal*, **se caracteriza de una manera semejante a la que se conoce para Chenalhó, es decir ambivalente, en la que se encuentra un profundo respeto junto con un gran temor, como se expresa en la curación del «sus-**

to» y en los rituales de casa (Maurer 1983: 115). Finalmente, el rayo, *chahwk*, **es de naturaleza completamente espiritual:**

> *[…] es la esposa del* **ajaw**, *señor de la cueva, de donde sale. «Es nuestro protector porque nos da nuestro alimento, cuida, protege y renueva el maíz; es bueno puesto que viene de la presencia de Dios, y no 'muerde' a la gente; además, nos da la lluvia». […] Se narra en una leyenda que el maíz estaba guardado en una cueva, las hormigas se lo robaban a través de una grieta, pero los hombres no podían sacarlo. Trataron entonces de romper la roca, pero por más que hicieron, no lograron nada. El rayo tuvo entonces piedad de ellos e hizo pedazos el peñasco. Según otros, la esposa del rayo son las nubes, que teje un sapo que habita en las cuevas de donde éstas salen* **(***ibidem:* **116).**

De entre las fiestas que componen el ciclo ceremonial anual destacan, por su referencia mesoamericana, los rituales dedicados a la petición de lluvias y de buenas cosechas, las llamadas *mixa*, **las que, a diferencia de las otras fiestas a cargo de los capitanes, son dirigidas por los Principales. Se celebran una en el mes de marzo y otra en el de agosto, y ocasionalmente cuando existen circunstancias extraordinarias.**

En la de marzo destaca la procesión que recorre el pueblo llevando en andas las imágenes de San Juan y la Virgen; la participación se reduce a algunos funcionarios, como son los Principales y los alcaldes. A la cabeza va el sumo sacerdote, el *kobraría*, **junto con tres ancianas,** *me'eletik*, **y otras mujeres, así como los músicos. Lo interesante es que la procesión se detiene en cuatro puntos, correspondientes no tanto a los puntos cardinales, como lo indica Maurer, sino a los cuatro rumbos del universo, como lo indica el hecho de que en cada estación tanto los funcionarios como las imágenes miran al sursuroeste (***ibidem:* **315).**

En el ritual de agosto no hay la procesión en el pueblo; en su lugar se organizan dos grupos de funcionarios, cada uno compuesto por algunos Principales, un alcalde y dos músicos, que se dirigen a sendos cerros, un grupo al *paluch'en*, **y el otro al** *yankalate'el*, **cerros «verdaderamente vivos». En un sitio marcado por una cruz de madera, en el caso del** *paluch'en*, **situado al pie del cerro, se arma un altar con ramas de pino, toca la música, se reza y se bebe aguardiente. En todo el re-**

corrido se van lanzando cohetes, con el fin de indicar a la población las diferentes etapas del ceremonial (Maurer 1983: 316-317).

El que sean los Principales quienes ofician en estos rituales señala su importancia para la vida de la comunidad; ellos son los máximos sacerdotes y dirigentes políticos, una de sus características específicas es la de poseer un alma poderosa. Y aquí encontramos una de las mayores contribuciones de la investigación de Maurer, al apuntar, y aportar una rica información, que la noción de alma, *lab* **en tzeltal, constituye el «sacramento del poder», pues** *lo significa y lo confiere a la vez* **(***ibidem:* **414). Al** *lab* **se le dan otros nombres en Guaquitepec, como el de** *schanul*, **«pequeño animal», y** *sch'ulel*, **«alma». El** *lab* **se sitúa en el corazón, en tanto alma, y en su ambiente particular, en tanto animal. Sin embargo, no todas las personas poseen** *lab*; **sólo se asume con certidumbre en el caso de los Principales.**

> *El* **lab** *es el sacramento del poder: lo significa a la vez que lo da; la autoridad recibe del* **lab** *un refuerzo y una consagración. Por así decirlo, confirma el prestigio de los servidores de los Santos ante la Comunidad entera, ya que el mundo espiritual, al reforzar la autoridad y el poder de los* **Trensipaletik** *(fortaleciendo su* **lab***), muestra al mundo terrestre que ellos han efectuado un servicio bueno y fiel y que, por consiguiente, son dignos de gobernar en representación de la autoridad divina* **(***ibidem:* **433).**

Existen varios tipos de *lab*; **un grupo lo forman las aves de presa (como el búho, la lechuza y el gavilán rojo); otro, las serpientes, que pueden ser benévolas o malignas; otro más son los carnívoros (como el jaguar y el puma). Maurer nos indica que quienes poseen estas almas son personas muy irascibles, que se caracterizan como** *k'ajk'*, **es decir, «calientes» (Maurer 1983: 402). De los animales domésticos sólo se considera a una especie de perro,** *nehkelts'i*. **Otros dos grupos, muy sugerentes por cierto, son, por una parte, los rayos, que pueden ser rojos, verdes y blancos, siendo los primeros los más poderosos y, por la otra, el «padre nocturno».**

> *Dicen que es el más peligroso de todos los* **lab***; que se parece a un padrecito de un metro de alto que, vestido con su sotanita, se pasea en las noches por las calles del pueblo causando grandes desgracias a la*

gente. Según ellos, no se trata de un verdadero sacerdote, sino de un **lab (Maurer 1983: 403).**

Este concepto de alma se encuentra en el el centro de las concepciones sobre la salud-enfermedad, y forman parte de lo que Maurer llama el sacramento de la armonía. Desde esta perspectiva nos indica las características de lo que llama «los sacramentos de iniciación de la armonía» como son el bautismo y el matrimonio, así como «los sacramentos de restauración de la armonía», en donde caben los diversos rituales de curación. En esta línea de reflexión establece una distinción que es importante para entender las relaciones entre el bien y el mal, nociones fuertemente contrastadas en las religiones mesoamericanas y el cristianismo, por cierto; pues separa el uso legítimo del poder espiritual, como lo expresan los Principales, y el uso ilegítimo, como lo ejercen los brujos. Ambos, sin embargo, descansan en la posesión de un alma poderosa y se articulan a la noción de armonía para definir tanto lo que es «pecado», es decir una falta moral individual, como lo que es «enfermedad», entendida como una acción de castigo por alterar los sacramentos comunitarios, con lo que se aborda el campo de la jurisprudencia, en manos de los Principales.

La propuesta general de Maurer, anunciada desde las primeras páginas de su trabajo, de estudiar la religiosidad de Guaquitepec, comunidad tzeltal, como una expresión que sintetiza dos tradiciones culturales para reconocer así un tipo de religión que llama católica-maya, le lleva a dejar de lado otras manifestaciones que poseen una profunda identidad mesomericana, como lo han mostrado otros autores que trabajan tanto en los Altos de Chiapas como en otras regiones que participan de esta misma tradición cultural en México. Así, por ejemplo, no se detiene en precisar el significado de la estructura construida por los capitanes en la fiesta, la tribuna o *cha'kajalte'***, que como ha mostrado Ochiai (1985, 1989) constituye una de las tantas réplicas de la visión del mundo de los pueblos tzotziles; pero sobre todo soslaya el complejo significado del Carnaval, cuyas diversas implicaciones para la cosmovisión han mostrado Victoria Bricker en su clásico** *Humor ritual* **(publicado en inglés en 1973), Alan Breton y Aurora Bequelin-Monod (1979), Gary Gossen y otros autores. Es decir, su énfasis en la religiosidad católica le lleva a restar importancia a las expresiones de carácter mesoamericano.**

Hay dos hechos fundamentales que es necesario tomar en cuenta: por una parte el papel del trabajo agrícola y de la religiosidad en que está entramado, la cual se vincula con la tradición mesoamericana que corresponde al cultivo de la milpa; por la otra, la vigencia de la lengua tzeltal, inscrita profundamente en la matriz de la cosmovisión mesoamericana. Estos dos hechos nos llevan más fácilmente a la posición opuesta, sin descartar el carácter de síntesis de los procesos históricos implicados, la de ver a la religiosidad de la comunidad de Guaquitepec como un largo y elaborado camino de reinterpretación del cristianismo desde las categorías de la cultura tzeltal, proceso que tiene como poderosa impronta el contexto de la situación colonial, por el que se imponía una religión, la católica, y se reprimía con diversos grados de violencia la de los vencidos, la maya-mesoamericana.

Con una perspectiva un tanto diferente, centrada en las relaciones entre lengua y cultura, o para referirlo en la terminología más cercana a la temática que aquí nos interesa, a las relaciones entre gramática y cosmovisión, que por cierto alude a la polémica propuesta conocida en los medios antropológicos como la «hipótesis Sapir-Whorf», Carlos Lenkersdorf (1996) estudia algunos aspectos de la lengua y de la cultura de los pueblos tojolabales, ubicados en la parte occidental de la Selva Lacandona, en Chiapas, y llega a resultados muy semejantes a los de Eugenio Maurer, aunque por otros caminos.

Aun cuando no se apunta explícitamente en su libro, por diversos argumentos, por la terminología que maneja y por las referencias a trabajos previos (como la traducción del *Nuevo Testamento* **al tojolabal; Lenkersdorf, 1993) es evidente una perspectiva básicamente teológica, de ahí, me parece, la similitud en algunos aspectos y en las conclusiones con el trabajo de Maurer. La más importante es el reconocimiento de una síntesis que, mientras para Eugenio Maurer se realiza con elementos de las dos religiones, para Lenkersdorf se consigue por un proceso de** *inculturación* **del cristianismo en la cultura tojolabal (Lenkersdorf 1996: 173). Pero vayamos por partes y señalemos algunos de los elementos que nos parecen importantes en el planteamiento que hace Carlos Lenkersdorf.**

El punto de partida que propone es muy atractivo y, como lo indicamos antes, lo relaciona muy estrechamente con la hipótesis Sapir-Whorf, pues se trata de *presentar la cosmovisión de un pueblo a par-*

tir de las relaciones entre estructuras lingüísticas y socioculturales **(Lenkersdorf 1996: 24), aunque reconoce que es apenas el inicio del proyecto. Sin embargo, el argumento central es bastante claro:**

> *Suponemos que todos estamos de acuerdo en que hay cosmovisiones diferentes. Las culturas más alejadas producirán, pues, cosmovisiones más diferenciadas. La historia, las costumbres, el trabajo, el condicionamiento geográfico, todas estas y otras cosas representan factores de cercanía o lejanía cultural. Si ésta es la base de un acuerdo común, en consecuencia las lenguas de las distintas culturas moldean también sus estructuras en consonancia con la manera de ver el mundo* **(***ibidem:* **29).**

Consecuentemente, para mostrar las características esenciales de la cosmovisión tojolabal parte de un argumento lingüístico: la existencia de la *intersubjetividad***, una relación entre sujetos, entre iguales, y no como en las lenguas indoeuropeas, una relación asimétrica entre sujeto y objeto. Para ello acude a un ejemplo en que compara la estructura de una misma frase en las dos lenguas habladas en la región:**

> *Los hispanohablantes ven un solo sujeto actor (singular o plural) en relación con objetos receptores de la acción del sujeto. Los tojolabales, en cambio, ven el mismo acaecimiento con una pluralidad de sujetos-actores con las acciones correspondientes y excluyen toda clase de objetos* **(***ibidem:* **33).**

Lo que resulta un tanto sorprendente es que toda la argumentación posterior sobre las relaciones entre la lengua y la cosmovisión descansa en un solo ejemplo, lo que se justifica con la indicación de que se trata, en ambas lenguas, de una frase idiomática *de uso muy común (ibidem:* **34). De cualquier manera, el eje de su caracterización de la cosmovisión de los tojolabales es la intersubjetividad; y aunque en diferentes partes se alude a la pluralidad y a la relatividad de las cosmovisiones, el eje de su reflexión y de sus comparaciones es la dicotomía entre la presencia o la ausencia de la intersubjetividad. Con base en esa premisa hace señalamientos muy interesantes pero difícilmente sostenibles con el solitario ejemplo que ofrece, como el afirmar de diversas maneras que**

Las estructuras sintácticas de las lenguas nos muestran relaciones de los hablantes que no sólo se refieren a la sociedad lingüística sino también a la realidad social, natural y cultural **(Lenkersdorf 1996: 75).**

Esto le lleva a explorar las manifestaciones de la intersubjetividad en otras instancias sociales; así, encuentra que ella se reconoce en la concepción tojolabal de la comunidad, caracterizada como constituida por iguales y una de cuyas funciones más importantes es el establecimiento del consenso en todas las actividades desarrolladas por sus miembros. De aquí se desprende tanto la noción de autoridad definida como la acción de *mandar obedeciendo***, que aparece entre los tzeltales de Guaquitepec, según Maurer, y en los comunicados y declaraciones del EZLN, como una concepción de libertad que remite a la comunidad.**

Desde el punto de vista de la sociedad dominante, capitalista e individualista, la comunidad es el mayor obstáculo para que los tojolabales y los compañeros mayas sean libres [...] en la sociedad tojolabal, en cambio, la condición de posibilidad de la libertad es otra: la existencia de la comunidad libre en la cual estamos integrados. Ésta nos hace libres [...] La comunidad, a su vez, necesita espacio en un lugar determinado que nos eslabona con el suelo que es Nuestra Madre y donde también murieron y siguen visitándonos los familiares que nos precedieron. No hay libertad, pues, si no hay un lugar donde echemos raíces que nos den vida, comunidad y sosten **(***ibidem:* **83-85).**

La intersubjetividad, continúa Lenkersdorf, es el meollo de la comunidad y aparece como el eje la resistencia a lo largo de los cinco siglos de dominación colonial; ha sido la fuente para generar los diversos mecanismos por los que mantienen su identidad. Aquí vale la pena una indicación pertinente: el término para la comunidad es un préstamo del español.

Para el reconocimiento de la intersubjetividad en la naturaleza Lenkersdorf nos remite al término de «corazón», con base en el cual se define al sujeto. Esta calidad de sujeto abarca tanto a los hombres como a todos los seres vivos y al universo mismo.

Desde la perspectiva tojolabal el pensamiento reside en el corazón [...] Los corazones son numerosos y forman la comunidad de sujetos que se respetan y que son responsables los unos de los otros. La capacidad de **vivir en comunidad intersubjetiva** *es una explicación aproximativa de la capacidad de pensar en acción comunitaria. En este sentido el «pensamiento» no se refiere a la capacidad de raciocinio, sino a la de relacionarse los unos con los otros con dignidad y respeto para vivir en comunidad [...] Es muy probable que la razón rechace la perspectiva tojolabal de que todas las cosas tienen corazón y por tanto viven. La postura muy racional y muy crítica nos impulsa, por no decir nos tienta, a responder: ¡tanto peor para la razón !* **(Lenkersdorf 1996: 107, 117).**

En este sentido la concepción de la Tierra como un ser vivo con el que se establece una relación de reciprocidad aparece como central en el pensamiento de estas comunidades campesinas, los tojolabales la llaman Nuestra Madre Tierra.

El suelo que pisamos representa a Nuestra Madre Tierra, que nos ha cargado y nos sostiene. Al trabajarla no la profanamos, sino que nos desempeñamos como labradores en el contexto de lo sagrado. La intersubjetividad, por decirlo así, no admite que compartimentalicemos las esferas de la realidad. Ella misma, ya que es intersubjetiva, disuelve las divisiones establecidas por la comovisión sujeto-objeto **(***ibidem:* **124).**

Este principio rector es también encontrado en el campo de las artes, para lo cual nos encontramos con el término de *tzamal***.**

Lo **tzamal** *tiene la propiedad de poner de manifiesto aquello que suele estar escondido: el corazón. Lo revela en un estado particular, cuando está alegre y contento. La ausencia de* **tzamal** *no pierde esta propiedad reveladora, porque nos hace ver la tristeza del corazón. Lo* **tzamal**, *pues, por la relación directa con el corazón, nos conduce a la esfera auténtica de la vida, de todo aquello que de veras cuenta y que se llama* **corazón (***ibidem:* **146).**

Esta concepción, que se muestra ampliamente en la poesía y el canto, se extiende también al campo del atuendo personal, al caminar, a la casa y la milpa así como a las fiestas.

La cosmovisión de los pueblos tojolabales, se insiste, constituye una totalidad dominada por el sentido de lo sagrado; no existe la dicotomía con lo profano.

> *La razón es que estamos viviendo en una sola comunidad cósmica y, a la vez, sagrada de la cual somos corresponsables en todo lo que hagamos [...] La comunidad cósmica es intersubjetiva y la sociedad dominante, tenga o no religión, vive en la relación de sujeto-objeto* **(Lenkersdorf 1996: 171, 173).**

Desde esta cosmovisión los tojolabales han resistido las presiones de la sociedad dominante y han sabido reinterpretarlas a grado tal que el resultado, en el caso de la religiosidad, es un cristianismo más auténtico. «Sin reservas nos atrevemos a afirmar que los tojolabales nos ayudan a recuperar aspectos fundamentales y olvidados del cristianismo» (*ibidem:* **177).**

Lo cierto es que los propios tojolabales se asumen como cristianos, apunta Lenkersdorf, y de esta manera constituyen una comunidad, con lo que el sentido colectivo establece una estrecha relación con la religiosidad a tal grado que se refuerzan mutuamente. Llegados a este punto de la reflexión el autor culmina su esfuerzo teórico con una conclusión absolutamente teológica:

> *La comunidad propuesta por el Nazareno llega a la plenitud proyectada en el contexto intersubjetivo, más idóneo para vivir en comunidad. En este sentido las comunidades, tanto la cristiana originaria y l a intersubjetiva tojolabal, representan dos sujetos que se complementan para que la comunidad cósmica se haga realidad vivida [...] No vemos ninguna incompatibilidad entre la cosmovisión intersubjetiva tojolabal y la comunidad representada por los primeros cristianos. Todo lo contrario, los testimonios de la cosmovisión tojolabal no manifiestan la mezcla de cosas ajenas, sino que desempeñan otro papel, al referirnos al contexto actual* **(***ibidem:* **186).**

Hay en este interesante libro una actitud anti-intelectualista que se expresa de muchas maneras, tanto en la crítica que hace a los trabajos antropológicos, a los que califica de «intelectuales para intelectuales», como en el manejo mismo de diversas cuestiones que

son de importancia para las investigaciones antropológicas que se han desarrollado en Chiapas, y a las cuales nos hemos referido ampliamente en nuestra reflexión. Así, para comenzar con nuestro tema, no explica en ninguna parte lo que entiende por cosmovisión, ni mucho menos nos informa de donde toma el concepto, de qué autores o corrientes filosóficas, simplemente lo da por sabido.

En el caso de las relaciones de parentesco, tan crucial para entender las relaciones básicas que fundan a la comunidad, hay un tratamiento un tanto trivial, si no es que descuidado; y lo mismo podemos decir de las nociones relativas al cuerpo humano, particularmente en sus vínculos con el pensamiento y las sensaciones, pues cuando en las culturas indias se hace referencia a lo que en castellano llamamos «corazón», se alude a una muy diferente configuración del cuerpo humano y de los puntos en los que se ubican raciocinio, sentimiento y memoria. Es decir, hay un absoluto desdén por esta discusión a la que se resiste a contribuir pues la preocupación mayor está en el campo de la teología. Pero, como lo vemos en Maurer y otros autores, no podemos entender el concepto de hombre, de persona, si no nos referimos a las nociones locales de «alma» y a su articulación con la matriz configurada por la cosmovisión.

Llama la atención que en este libro no haya referencia alguna a comunidades tojolabales en particular, la imagen que se transmite es la de una totalidad homogénea; pero sobre todo esta totalidad aparece como suspendida en el tiempo y en el espacio, ajena a las relaciones con los otros pueblos mayas con los que conviven en la región y distante de los problemas específicos de carácter social y económico que rodean tanto a los tojolabales como a las otras comunidades indias y que están en la base del proceso que culmina en la emergencia del zapatismo. El exterior aparece como una imagen vaga y negativa.

En fin, los dos trabajos aquí considerados se plantean el conocimiento de la religiosidad en sendas regiones de pueblos mayenses, aunque su interés es fundamentalmente teológico, sus materiales y discusiones nos aportan datos muy sugerentes acerca de la cosmovisión. Esto es así para la investigación de Eugenio Maurer, situada en una comunidad tzeltal y realizada con una metodología antropológica (de hecho es el texto de su tesis doctoral en antropología); en cambio el libro de Lenkersdorf resulta poco riguroso en el manejo de la in-

formación etnográfica y expresa en su línea de razonamiento y en sus argumentos una preocupación fundamentalmente teológica.

Ambos autores encuentran en el sentido comunitario una base sólida para la reproducción de la identidad étnica y para la resistencia frente a las presiones de su entorno social y cultural; asimismo ambos encuentran en la religiosidad de los pueblos considerados una manifestación definitivamente cristiana. Aunque para Maurer se trata de una síntesis que resulta en una forma nueva, en tanto que para Lenkersdorf es un proceso de reinterpretación desde una cosmovisión básicamente maya, a lo que se refiere con el término teológico de «inculturación». Los dos autores, en fin, en su preocupación teológica, parten del modelo comunitario pero distorsionan los sistemas de creencias que manejan al no buscar entender la cosmovisión en sus propios términos. Evidentemente un referente de gran importancia es la lengua mayense de las comunidades, que ambos autores dominan, pero la resistencia para entender las ceremonias comunitarias, sobre todo los rituales agrícolas en sus variaciones a lo largo del ciclo anual, les impide acercarse a diferentes ámbitos de la cosmovisión ya planteados por otros investigadores, particularmente en el caso de los pueblos mayenses de Chiapas.

La perspectiva culturalista

Aun cuando la preocupación específica por estudiar la cosmovisión en la antropología estadounidense comienza con Robert Redfield, y así lo afirma rotundamente Mendelson (1974) en su tratamiento del tema en la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, diversos problemas fundamentales para su configuración como propuesta teórica, habían sido tratados por los principales antropólogos de los años treinta y cuarenta. Además de la elocuente respuesta de Paul Radin, a la que ya nos referimos antes, encontramos un acercamiento a la temática tanto desde las corrientes influidas por el psicoanálisis y la psicología, como desde aquellas otras interesadas en cuestiones relacionadas con la ética, como el tema de los valores, o las que habrían de definir, posteriormente, el campo de la antropología cognitiva y de la etnociencia.

Sin embargo, George Foster, uno de los más importantes antropólogos de la Universidad de California con una vasta experiencia en la etnografía mesoamericanista, hace la comparación y crítica de la

posición redfieldiana a partir del concepto mismo de cosmovisión; y no sólo hace una crítica, sino también diseña una contrapropuesta que es retomada por varias generaciones de discípulos suyos.

En efecto, en un ensayo escrito para el libro de homenaje a Roberto Weitlaner, Foster (1966) menciona la genealogía del concepto en los Estados Unidos, en las obras de Kluckhohn, Opler, Hallowell y otros, y elige para caracterizar, y criticar, el tratamiento propuesto por Redfield precisamente al libro de Cali Guiteras (1961). Encuentra que la definición de visión del mundo implicada en este trabajo resulta poco rigurosa, laxa, particularmente porque se parte de la asunción de que los aspectos básicos de la cosmovisión están a nivel de la conciencia; es decir, son conocidos por el informante de Cali. Frente a ello, opone la consideración de que los principios profundos de la cosmovisión son inconscientes para los miembros de una cultura determinada.

> *A world view, as formulated by an anthropologist or other specialist, should express the* **implicit** *conception of the members of a society of their natural and social universe and how they relate to it,* **but at a subconscious cognitive level not normally capable of being verbalized by the members of the group.** *Cosmological accounts may aid an anthropologist to formulate a model of a world view, but a primitive philosopher's description of his cosmology can no more be called world view than can his genealogical histories be called social structure* **(Foster 1966: 387).**

La propuesta de Foster es el concepto que define a partir de su experiencia con los campesinos de Tzintzuntzan, en Michoacán, y que llama el Principio del Bien Limitado. En su opinión constituye una más rigurosa concepción de la visión del mundo, pues dicho principio encuentra su expresión en los más diferentes campos de la cultura local, sin que ninguno de sus miembros lo reconozca como una manera de mirar a la naturaleza y a la sociedad. Esta propuesta es llevada a un nivel de mayor generalidad en un ensayo considerado ahora clásico y publicado en la revista *American Anthropologist* **(Foster 1965), en donde afirma que dicho principio es una característica de las sociedades campesinas en el mundo, para lo cual acude a numerosos ejemplos tomados de investigaciones hechas en Europa, Africa,**

Asia y América. Paradójicamente, este esfuerzo de abstracción saca de la historia a la cosmovisión y lo convierte en un principio universal característico de las sociedades campesinas; esto lo lleva a adoptar una posición profundamente etnocéntrica, pues el sentido de lo universal que propone no es otro que el inscrito en la tradición de pensamiento occidental. Esto lo podemos ver de cerca al referirnos a una de las monografías sobre la cosmovisión, hecha por Michael Kearney, uno de sus alumnos, entre los zapotecos de la Sierra, en Oaxaca.

Para Kearney la concepción del mundo se refiere a la manera en que es percibida la realidad por un pueblo particular:

> *El problema primario es en consecuencia definir las percepciones del mundo, que asumimos que existen en grados variables de conciencia en las mentes de los informantes, y en las cuales basan sus actos [...] Históricamente, la derivación de estas afirmaciones se encuentra en una corriente principal de la antropología americana que ha tratado de describir las culturas en términos de supuestos lógicamente interrelacionados que ellas tienen sobre el mundo. Son importantes aquí los sistemas de significados inconscientes de Sapir, los postulados de Hoebel, las configuraciones y* **enthymemes** *de Kluckhohn, los temas culturales de Opler, la estructura de la personalidad básica de Kardiner, las orientaciones básicas de Hallowell, los componentes del ethos de Gillin y la orientación de valores desarrollada por Kluckhohn* **(Kearney 1971: 64).**

Llama ciertamente la atención el hecho de que no obstante la amplia experiencia de Foster en la etnografía mesoamericanista, en la que hace diversas contribuciones de importancia, como la relativa al nahualismo (Foster 1944), central en las discusiones sobre la cosmovisión mesoamericana, particularmente en la polémica abierta por Alfredo López Austin (1980) a la que nos referiremos más adelante, salte a un empirismo abstracto que posee un núcleo duro definitivamente etnocéntrico. Kearney lo muestra muy claramente, pues a pesar de la amplia presencia de fenómenos relacionados con las concepciones locales de *aigre* **y** *susto***, en Ixtepeji, que le remiten a las concepciones de salud-enfermedad y a un sentido de la vida marcado por el sufrimiento y las carencias de todo tipo, así como por una**

desesperanza ante el futuro, nos propone las premisas del pensamiento de este pueblo zapoteco en una forma generalizante que abstrae lo mesoamericano de la cultura, tanto en lo que se refiere a la lengua como a las definiciones locales de espacio-tiempo y de persona. Las proposiciones generales en las que centra su caracterización de la cosmovisión son las siguientes:

1. *El mundo (en su ambiente local, social y geográfico) está poblado de seres y entidades (naturales y sobrenaturales) omnipresentes, desconocidos e incognoscibles que amenazan constantemente al individuo.*
2. *La agresión humana y sobrenatural se lleva a cabo mediante engaños y decepciones.*
3. *Los seres humanos son muy susceptibles de frustraciones y tienen envidia de los demás; tanto las frustraciones como la envidia hacen que uno quiera hacer daño a los otros.*
4. *Cualquier cambio en el* **statu quo** *lo más probable es que sea para mal; en general las cosas empeoran.*
5. *El trabajo duro y el sufrimiento son consecuencias inevitables de la vida* **(Kearney 1971: 66).**

Desafortunadamente no se nos da una visión global de la cosmovisión de los zapotecos de Ixtepeji, es decir, la concepción del mundo como una totalidad que otorga un sentido específico a las diversas manifestaciones sociales y culturales de los miembros de esta comunidad. En ello tiene que ver, básicamente por su posición teórica, con la poca importancia que se da a la lengua, incluso el hecho mismo que la investigación haya sido realizada en castellano, con resultados en cierta forma comparables a los obtenidos por Charles Leslie entre los zapotecos de Mitla, a lo que ya nos referimos antes.

En una intersante reseña sobre los estudios relativos a la cosmovisión, Kearney (1975) continúa esta línea de reflexión, en la que se refiere a dicha categoría como *culturally organized systems of knowledge* **y reitera la genealogía estadounidense de la temática. Aquí propone como aspectos centrales para el estudio de la cosmovisión las siguientes categorías: clasificación, tiempo y espacio, causalidad y** *self***. Es decir, parte del supuesto que constituyen categorías universales.**

Desde la perspectiva de las investigaciones antropológicas sobre la cosmovisión en Mesoamérica esta monografía no hace aportes que se incorporen a la discusión general, ni en términos de datos etnográficos ni en cuanto a la problemática teórica implicada; la hemos traído a consideración tanto porque su tema central, expresado en el título mismo del libro, es la cosmovisión, como porque representa una de las más importantes tendencias de la antropología estadounidense que realiza estudios entre los pueblos indios de México. Queda también, como una muestra de la esterilidad de un empirismo abstracto que continúa vigente, en particular en muchos estudios contemporáneos de antropología social.

La perspectiva etnológica

De entre los trabajos que han hecho contribuciones a la temática de la cosmovisión mesoamericana destacan aquellos que se orientan a la búsqueda de procesos de largo plazo, lo cual plantean de una manera estimulante con una estrategia metodológica en la que, a partir de la definición de campos de trascendencia teórica en la información relativa a las sociedades del periodo posclásico, particularmente en la referida al siglo XVI generada en el impacto de la guerra y colonización españolas, apuntan cuestiones desde las cuales se reconocen vínculos de diferente orden con las culturas de los pueblos indios contemporáneos. Es decir, se establecen dos referentes comparativos para apoyar la respuesta a cuestiones de importancia crítica en uno y otro de ellos.

No es ya el viejo enfoque histórico que realiza la reconstrucción romántica de las sociedades mesoamericanas, como se hizo por largo tiempo con el ánimo de legitimar diferentes formas del nacionalismo mexicano. Tampoco es la tendencia etnográfica que buscaba en los pueblos indios las supervivencias del pasado mesoamericano, a la manera de fósiles vivientes que aclararan algunos de los enigmas del pasado, para lo cual se acudía al auxilio de la información histórica y arqueológica.

Ahora lo que se plantea son cuestiones cuya importancia radica en la posibilidad de fundar comparaciones rigurosas entre los datos históricos y aquellos otros de carácter etnográfico, tomando como referencia conjuntos complejos que respondan a un interés definidamente teórico, como es el concepto de cosmovisión, por ejemplo.

Es decir, en los trabajos de los que aquí nos ocuparemos hay un profundo interés en el movimiento que define la continuidad de los pueblos mesoamericanos hasta nuestros días, considerando tanto la complejidad de los fenómenos implicados, como son los diversos acontecimientos traumáticos y condicionantes que afectan a los pueblos indios en el largo proceso de configuración de la nación mexicana, como las dificultades metodológicas que significa el fundar un seguimiento cuidadoso del conjunto de la población india y de sus diversidades regionales; cuestiones apenas abiertas a la conjunción de las investigaciones históricas y etnográficas.

Esta es la perspectiva que podemos reconocer como etnológica porque articula, con un manejo vasto y explícitamente teórico, tanto la investigación etnográfica, en la que incluso se despliegan actividades de recopilación y análisis, como la etnohistórica e histórica, acudiendo lo mismo a una búsqueda de datos en las fuentes documentales, que a un empleo sugerente y con frecuencia creativo, de datos procedentes de la lingüística, la arqueología y la antropología física.

Evidentemente estamos en presencia de una tradición académica a la que Paul Kirchhoff (1966) denomina mesoamericanística y constituye el núcleo de mayor densidad teórica en la antropología mexicana contemporánea.

En el contexto de la historia y de la cultura mesoamericanas se han establecido ejes de importancia teórica desde los cuales se plantean investigaciones etnológicas articulando con una cierta creatividad los datos de la historia antigua, de los periodos colonial y moderno, así como del presente etnográfico, para diseñar campos temáticos de enorme atractivo por sus implicaciones teóricas.

Uno de tales campos, el de la cosmovisión mesoamericana, nos permite reconocer dos tendencias que no sólo han desarrollado significativas y originales investigaciones, sino también han impactado a otros ámbitos del quehacer antropológico, e incluso de otros campos de la investigación científica. Una de ellas tiene como su eje promotor los trabajos de Alfredo López Austin, uno de los más importantes historiadores del México Antiguo, que ha tenido una influencia considerable en las investigaciones etnográficas de investigadores como María Elena Aramoni, así como en la de los italianos Ítalo Signorini y Alessandro Lupo, y en las de la francesa Sybille de Pury-Toumi, a cuyos trabajos nos referiremos en esta parte.

La otra tendencia es la que encabeza Johanna Broda, etnóloga discípula de uno de los más importantes etnólogos mexicanos, Pedro Carrasco, quien, a partir del estudio de las prácticas y los rituales agrícolas y del conocimiento científico involucrado, particularmente en los pueblos de la Cuenca de México, ha reconocido procesos históricos de largo alcance que llegan hasta nuestros días y desde los cuales ha sido posible plantear hipótesis sugerentes, tanto sobre la especificidad cultural de los pueblos indios, como sobre el proceso de su reproducción y transformación desde el pasado mesoamericano. Aun cuando su mayor impacto ha sido en las investigaciones históricas y arqueológicas, hay también un sector creciente de investigaciones etnológicas que se apoya en sus propuestas y en su perspectiva, tales son los trabajos tanto sobre los rituales agrícolas como los relativos a los especialistas poseedores del conocimiento esotérico.

Lo cierto es que ambas tendencias han asumido el marco teórico de la cosmovisión como un referente básico para sus investigaciones y desde esta perspectiva han hecho contribuciones y planteamientos a los que nos referiremos aquí. Aunque yo distinguiría énfasis distintos. Por una parte el trabajo de López Austin se sitúa en el pasado mesoamericano, desde donde pregunta y explora en los datos históricos y etnográficos; de hecho su mayor aporte, en mi opinión, es el darnos una construcción teórica de la cosmovisión como conjunto sistemático y coherente, como totalidad a partir de la cual es posible inquirir en cuestiones particulares de la religiosidad, la política y la magia, entre otros tópicos. Por su parte, Johanna Broda se ha movido hacia el presente etnográfico explorando cuestiones relativas a los rituales agrícolas, a la geografía sagrada y a la continuidad de la geometría espacial, todo ello sin perder el referente histórico mesoamericano. Pero veámoslo con más detalle.

Cosmovisión y cuerpo humano

Indudablemente el trabajo de Alfredo López Austin que funda una perspectiva teórica en los estudios mesoamericanos y abarca una amplia gama de problemas, que implica cuestiones tanto de importancia histórica como de trascendencia etnográfica, e incluso política, como lo indicaré en su momento, es el libro publicado en 1980, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas,* el que constituye un enorme esfuerzo analítico y de conjunción de datos de las

fuentes históricas accesibles, apoyándose en una también considerable masa de datos etnográficos.

Esta obra es en cierta medida punto de llegada de una búsqueda reconocible en sus trabajos anteriores y punto de partida de una propuesta que abre a la investigación cuestiones muy sugerentes. Despegando desde el estudio de los textos fundamentales de Sahagún, en el tiempo en el que se forma en el Seminario de Cultura Náhuatl, de la UNAM, fundado por el padre Angel María Garibay, pronto se perfilan dos líneas de investigación que habrían de resultar fructíferas: por una parte la relativa a las concepciones sobre salud y enfermedad reconocibles en los documentos históricos y presentes en los pueblos actuales. Pertenece a esta línea su *Textos de medicina náhuatl,* publicada originalmente en 1971 y ahora en su tercera edición, de 1993. La segunda corresponde a una reflexión sobre las relaciones entre religión y política en el México antiguo, de la que proceden tanto su célebre libro sobre Quetzalcóatl, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl* (1973), como su conocido ensayo sobre el Estado en las sociedades mesoamericanas posclásicas del Altiplano (1974).

En *Cuerpo humano*... López Austin no sólo anuda sus preocupaciones anteriores en un planteamiento extremadamente sugerente, sino que también sienta las bases de una perspectiva que ha generado otros trabajos y, como lo mencionamos antes, estimula un interesante y productivo diálogo con otros investigadores. A este libro fundacional le han seguido, su también faraónico, por su erudición y riqueza temática, *Los mitos del tlacuache* (1990), en donde ingresa de lleno al campo de la mitología mesoamericana, para crear una obra ciertamente central para este tópico, y el más reciente, 1994, *Tamoanchan* y *Tlalocan*, donde propone un modelo para diseñar la cosmovisión en los pueblos indios contemporáneos, para lo cual acude a tres regiones en las que muestra su método y abre cuestiones para articular los datos etnográficos con preguntas procedentes desde su modelo mesoamericano. Esto es algo que nos ocupara con cierto detalle al final de este apartado.

Como resultado del enorme esfuerzo desplegado para abarcar una vasta información ha conseguido excelentes síntesis que son ahora no sólo muestra de sus logros temáticos y teóricos, sino también valiosos instrumentos de trabajo tanto para otros estudiosos como para quien busca visiones de conjunto en que apoyarse, y que no

era fácil encontrar anteriormente; tales son sus apretados ensayos publicados en la *Historia antigua de México* **(Manzanilla y López Luján 1994) y en** *Temas mesoamericanos* **(Lombardo y Nalda 1996).**

Como resulta obvio por la vastedad y la complejidad del trabajo de López Austin, no pretendo hacer un balance del mismo, ni mucho menos un resumen; más bien me referiré a cuestiones que son importantes tanto para ubicarlo en la temática que aquí he venido tratando, la de la cosmovisión en la etnografía, como para aludir a las implicaciones metodológicas del manejo de los datos etnográficos en el modelo que propone.

Antes de entrar en las cuestiones específicas que me parecen relevantes para mis propias reflexiones, quiero puntualizar que el aporte central del trabajo de Alfredo López Austin, expresado en toda su magnitud en el libro fundacional referido antes, es el descubrimiento de que para el pensamiento de los nahuas, y por extensión para los pueblos mesoamericanos, el cuerpo humano constituye el modelo para la comprensión del universo, para la descripción de la realidad, como eje taxonómico y para la expresión de las complejidades sociales. Como contraparte, aquellos procesos generales que definen el universo, en el tiempo y el espacio, tienen como referente central al cuerpo humano. Esto, ciertamente, constituye una muy sugerente hipótesis para los estudios etnográficos que ha comenzado ya a rendir sus frutos y a plantear nuevas cuestiones, no menos sugerentes.

El planteamiento de López Austin tiene como punto de partida el estudio de la terminología en náhuatl referente a las partes del cuerpo, contenida en las fuentes documentales más tempranas, las del siglo XVI; ésta es una tarea extremadamente meticulosa, como se advierte por la riqueza del material léxico de los apéndices, que le conduce a reconocer la presencia de doce grupos, lo que llamaría los «centros anímicos». Aquí es importante señalar que estos centros son altamente significativos por conjugar aspectos tanto de tipo anatómico como psicológico y sensorial; no existe en el pensamiento de los nahuas la separación entre el cuerpo y el alma que sería impuesta por el cristianismo. En sus palabras:

> *Un centro anímico puede definirse como la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos*

> *básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas* **(López Austin 1980: 197).**

Por otra parte, como el propio autor lo expresa, para establecer los centros anímicos y reconocer las ideas relativas al pensamiento mesoamericano, reprimidas por la beligerancia y el dogmatismo de los frailes recopiladores de los datos, habría de acudir a tres recursos metodológicos: 1) el análisis filológico; 2) los datos implícitos en las fuentes documentales; y 3) la información etnográfica (*ibidem:* **198). Como resultado llega a definir varios principios generales relativos a la concepción del cuerpo; de ellos destaca lo que llama los «centros mayores», donde se sitúan las actividades anímicas fundamentales; los «centros menores», que reúnen fuerza vital y son muy vulnerables a las fuerzas exteriores; y, el centro de la dignidad, el ombligo, vínculo con el exterior. Todo esto le conduce al reconocimiento de tres entidades anímicas que son diferentes a los órganos específicos donde se sitúan: el** *tonalli***, el** *yolía* **o** *teyolía* **y el** *ihíyotl* **(***ibidem:* **217).**

> *En la parte superior de la cabeza (***cuaitl***) se ubicaban conciencia y razón; en el corazón* **(yóllotl)**, *todo tipo de procesos anímicos, y en el hígado (***elli)**, *los sentimientos y pasiones que pudieran estimarse más alejados de las funciones de conocimiento. Es una gradación que va de lo racional (arriba) a lo pasional (abajo), con un considerable énfasis en que era en el centro, en la confluencia, donde radicaban las funciones más valiosas de la vida humana. Aun los pensamientos más elevados y las pasiones más relacionadas con la conservación de la vida humana se realizaban en el corazón, y no en el hígado ni en la cabeza* **(López Austin 1980: 219).**

Así pues, el *tonalli* **es una entidad anímica de extrema complejidad e importancia que implica, entre otras características, el destino de la persona, en relación con la fecha de nacimiento; una energía vital definida por el calor y la luminosidad; las particularidades del temperamento personal; un vínculo con los dioses; y una dependencia fundamental, ya que si bien se podía vivir sin el** *tonalli***, esto era por breves momentos, como se advierte en situaciones en las que se suponía abandonaba el cuerpo, como era en los estados de incon-**

ciencia, en la embriaguez, en la enfermedad, durante el coito y en los sueños (López Austin 1980: 243).

Esta entidad anímica podía ser dañada por fuerzas interiores y exteriores, con lo que se alude a principios éticos de la cultura nahua y remiten a la cosmovisión, particularmente a la noción de equilibrio.

> *Tanto en la antigüedad como en nuestros días los agresores son seres del mundo divino, mayores o menores, relacionados con la tierra o con el agua, y los sitios en los que actúan son las corrientes, cascadas, manantiales, cuevas barrancas, bosques y aun hormigueros, puntos de comunicación con las moradas a las que el hombre no puede llegar normalmente en vida. En menor escala intervienen seres humanos o fuerzas que de éstos provienen. La naturaleza telúrica o acuática de los seres divinos los hace ávidos de tonalli, fuerza de origen celeste* **(***ibidem:* **248).**

El *teyolía***, que reside en el corazón, tiene que ver con la vitalidad, el conocimiento y la afección; es la entidad que se va a los mundos de los muertos; y la que, según los informantes de Sahagún, se transformaba en ave al morir y llegar al cielo; tiene que ver, asimismo, con el temperamento, con la resistencia a las hechicerías. Es el sitio de residencia de algunas fuerzas divinas.**

> *No sólo tenían fuego divino en su corazón los hombres-dioses y los representantes de los dioses en las occisiones rituales, sino quienes en los campos de la adivinación, el arte o la imaginación descollaban por su brillantez* **(López Austin 1980: 256).**

Finalmente, la tercera de las entidades anímicas en que se fundamenta la existencia humana, de acuerdo con el pensamiento antiguo mesoamericano, es el *ihíyotl***, situada en el hígado y caracterizada con una forma de aliento, de aire fétido; se le consideraba como un gas luminoso, una emanación que podía dañar a las otras personas; incluso los cadáveres podían provocar enfermedades en los otros por sus emanaciones.**

> *En resumen, distribuidos en todo el organismo, pero concentrados en la cabeza, el corazón y el hígado, existen tres fluidos vitales. Co-*

> *rresponden a los centros anímicos mayores sendas entidades: a la cabeza, el* **tonalli***; al corazón, el* **yolía**, **toyolía** *o* **teyolía**. *Y al hígado, el* **ihíyotl**. *Las tres entidades, ya en el pensamiento antiguo, ya en el moderno, son esti-madas como dones divinos que hacen posible la existencia del hombre; pero ninguna de ellas es exclusiva del ser humano [...] Las diferentes funciones psíquicas de las tres entidades van desde las más racionales del* **tonalli** *hasta las más pasionales del* **ihíyotl**, *y las más importantes radican en la entidad central, el* **teyolía**. *Las tres deben operar armónicamente para dar por resultado un individuo sano, equilibrado mentalmente y de recta moral. Las perturbaciones de una de ellas, en cambio, afectan a las otras dos* **(López Austin 1980: 262).**

El hombre, formado por los dioses luego de varias creaciones y destrucciones del mundo, es definido en el pensamiento nahua como un ser que debe su existencia y rinde culto a los dioses a través de su condición colectiva y cuya vida está marcada por el trabajo y el sufrimiento. La mayor certeza es la de la vida en la tierra, el más allá es incierto, si acaso de escasa duración; de ahí que es en este mundo donde ha de buscarse el equilibrio en la existencia. El final de la especie humana será con la destrucción del Quinto Sol; cuando los seres tenebrosos que habitaban antes la tierra regresen, será el fin del equilibrio (*ibidem:*** 282).**

El equilibrio es precisamente uno de los aspectos fundamentales que definen a la cosmovisión mesoamericana, pues su caracterización abarca los diversos contextos y la totalidad de los seres que pueblan el universo; una de sus expresiones más importantes es la que atañe a la condición en que se conjugan las nociones de «frío» y «calor». Así, por ejemplo, es a través de la expresión de calor como se define la experiencia en los ancianos, es decir como una fuerza de carácter vital. El exceso en una u otra dirección es causa de graves problemas, de naturaleza personal y social; la ruptura del equilibrio puede darse en muy diversas situaciones y por ello llena una buena parte de la vida de quienes participan de esta cosmovisión. Es desde esta perspectiva que adquieren una gran relevancia las nociones de salud y enfermedad, la del equilibrio en la calificación y preparación de los alimentos, la de la concepción del trabajo, del poder, de la procreación y de ciertos estados de ánimo.

La polaridad equilibrio-desequilibrio afectaba distintos ámbitos: los naturales, los sociales, los divinos. El hombre, individuo de la especie en la que se conjugaban de manera armoniosa las fuerzas del cosmos, debía mantener el equilibrio para desenvolverse en el mundo en forma tal que su existencia y la de sus semejantes no se vieran lesionadas; equilibrio con las divinidades, con su comunidad, con su familia, con su propio organismo. En la búsqueda de la felicidad era permitido el disfrute de los bienes terrenales; pero no en forma excesiva o contraria a los intereses de la comunidad. Todo quedaba imbricado, y el castigo mismo por los excesos, las imprudencias y las transgresiones se hacía presente en aquellos valores que estaban más próximos a su integridad corporal: la salud y la vida, que se convertían así en los bienes sobre los que caían las consecuencias de todo tipo de desviaciones **(López Austin 1980: 301).**

De esta manera el hombre se entrama plenamente con la naturaleza y con el universo, pues articula de muy diversas maneras su ser con las fuerzas que gobiernan la vida; ello se acentúa todavía más en el hecho mismo de explicarse la dinámica de su entorno natural y sobrenatural, físico y psicológico, precisamente a partir de las concepciones sobre su propio cuerpo. Si el hombre es poseedor de entidades anímicas, también lo son los seres y las cosas de su entorno.

En el tiempo del mito, dioses, plantas, animales y minerales habían sido semejantes a los hombres. En el tiempo del hombre, la naturaleza original de estos seres se escondía; pero estaba ahí, para bien o para mal **(***ibidem:* **396).**

Diversos aspectos de la cultura relativos al paisaje y a la agricultura, a la fauna y a los alimentos, entre otros, se remiten a las características corporales de los dioses y a sus andanzas. Las descripciones de las casas y de los árboles, por otro lado, remiten al cuerpo humano; incluso las nociones mismas de autoridad y de la organización social también apelan a referentes corporales, como la equiparación entre jefatura y corazón; incluso la jerarquía social es encontrada en el universo. Así pues, el destino del hombre se articula profundamente con el universo, y uno de los más importantes vínculos se establece a través del *tonalli***.**

Es por medio de esta entidad anímica como el hombre puede penetrar en el espacio de lo sobrenatural; la manera más común es en la experiencia onírica; así es como entra en contacto con los dioses y con los muertos. Aunque la expresión plena de esta experiencia es privilegio de algunos especialistas, quienes logran desplegar su *tonalli* en las regiones de lo oculto a través de diversos rituales, del consumo de psicotrópicos y de las penitencias.

La adquisición de tales poderes no se logra sólo por vocación, cuando las personas se someten a diversas experiencias y pruebas, sino también de una manera involuntaria, por un designio de los dioses, como acontece con la mayor parte de quienes tienen algún defecto físico congénito, o con quienes sufren alguna enfermedad grave o un accidente particular, como el ser golpeados por un rayo.

Hay, sin embargo, otro lado de la cuestión de las relaciones entre el hombre y lo sobrenatural al que es necesario aludir aquí, y es el referido al fenómeno de la posesión del hombre por los dioses, que tiene un lugar notable en el pensamiento de los antiguos nahuas; es por esta vía que se expresan diversas enfermedades, así como estados especiales y condiciones cargadas de sacralidad. Así, un tipo de locura era considerado como provocado por la posesión de seres pluviales; lo mismo sucedía con algunas enfermedades. Pero este mismo razonamiento se extendía al efecto de ebriedad provocado por las drogas y el pulque, cuando se explicaba como la posesión de los seres sobrenaturales. No se podía entonces insultar a un borracho porque significaba hacerlo al propio dios que lo habitaba en ese momento. Aquellos hombres que personificaban a los dioses para ser finalmente sacrificados, se convertían, dice Alfredo López Austin, en recipientes vivos, en hombres-dioses cuya vida mantendría el ciclo del renacimiento de ese numen particular.

Y es en esta línea argumental donde Alfredo López Austin se inscribe para ubicarse en la discusión acerca del nagualismo, uno de los más importantes tópicos de la etnografía mesoamericanista. Tema también de diferentes manifestaciones de la cultura y del arte nacionales, como se advierte tanto en la pintura, en la obra de David Alfaro Siqueiros, como en la literatura, donde es todavía más frecuente, particularmente en la indigenista, como es el caso de *El indio*, de Gregorio López y Fuentes, entre otras. Para la discusión etnográfica contemporánea el problema es definido con claridad por

George Foster, en un ensayo ahora clásico, publicado en 1944, y retomado por Aguirre Beltrán en trabajos posteriores. Para tales autores existe una diferencia clara entre el tonalismo, la creencia en la posesión de un animal compañero como entidad anímica, y el nagualismo, la capacidad de algunos especialistas para convertirse voluntariamente en ciertos animales o fenómenos como el rayo, la centella o el fuego.

Desde el punto de vista de López Austin la cuestión que se plantea cuando se establece la relación entre una persona y una entidad anímica es la de definir cual de las tres entidades por él encontradas es la que está implicada en este interesante fenómeno, particularmente porque el uso del término *tonalismo* se presta a confusión cuando se considera una de dichas entidades. Luego de una detallada discusión a partir de los datos etnohistóricos y de la comparación con los datos etnográficos, llega a la siguiente conclusión:

> *Todo hombre estaba capacitado para liberar su* **tonalli**, *ya durante el sueño, ya en estado de embriaguez o de intoxicación con drogas, ya durante el acto sexual; pero no todos poseían la facultad de exteriorizar el* **ihíyotl** *o* **nahualli** *[...] En conclusión, podemos considerar que el nagualismo, en la concepción esotérica, es un tipo de toma de posesión que realizan hombres, dioses, muertos y animales, remitiendo una de sus entidades anímicas, el* **ihíyotl** *o* **nahualli**, *para que quede cubierto dentro de diversos seres, entre los que predominan animales, o directamente al interior del cuerpo de sus víctimas [...] Por* **nahualli**, *en sentido estricto, debemos entender: a) el ser que puede separarse de su* **ihíyotl** *y cubrirlo en el exterior con otro ser; b) el* **ihíyotl** *mismo, y c) el ser que recibe dentro de sí el* **ihíyotl** *de otro* **(López Austin 1980: 427, 429 y 430).**

En contraste, el tonalismo es una relación permanente y definitiva, abierta entre una persona y un animal, la cual se exterioriza y se hace accesible al conocimiento por medio de rituales sencillos. Lo que no está claro, y así lo señala el propio López Austin, es si entre los antiguos nahuas existía esta noción de animal compañero (*ibidem:* 431).

El destino de las entidades anímicas a la muerte de la persona muestra también su diferente calidad y relación con el cuerpo, pues, de acuerdo con López Austin, en tanto el *teyolía* se dirige a diversos

destinos, de acuerdo con el tipo de muerte que se ha tenido, el *tonalli* permanece en el mundo, conservado en recipientes apropiados o bien vagando como sombra. En esto, según lo aclara el autor, no se tiene suficiente información, y la que existe no parece dar cuenta cabalmente de lo que sucedía en los tiempos previos a la invasión española. Por lo que se conoce hasta ahora, cuando una persona moría en condiciones que podemos llamar «naturales», su *teyolía* se dirigía al Mictlan, recorrido en el que duraba cuatro años y lo sometía a diversas vicisitudes difíciles y angustiosas; al *teyolía* de los guerreros muertos en combate y de las mujeres muertas en el parto les correspondía acompañar al sol en su recorrido diario; a los muertos en un contexto acuático o referido al ámbito de Tláloc, les tocaba que su *teyolía* se dirigiera al Tlalocan. Finalmente, para quienes morían en la condición de lactantes les estaba destinado que su entidad anímica llegara al Chichihualcuauhco (López Austin 1980: 357 y ss).

El destino del *tonalli* no es del todo claro en las fuentes; su carácter fragmentable conduce a diferentes rituales para recoger sus partes y reunirlas en recipientes especiales, como efigies de madera o bien vasijas de barro, cajas de piedra o madera. Por su parte, el *ihíyotl*, parece tener atada su suerte a su condición de «sombra» y emanación que vaga por el mundo.

Un aspecto que parece bosquejado en el libro de Alfredo López Austin, particularmente por la dificultad que presentan las fuentes documentales, pero que tiene una mayor potencialidad en el estudio de los pueblos indios contemporáneos, es el que se refiere a las relaciones entre la cosmovisión y la organización social. Es decir, resulta un tópico sugerente conocer la manera en que el cuerpo humano es referido para expresar diversas representaciones que tienen los miembros de una sociedad determinada, las cuales son desplegadas en ceremonias públicas con fines de legitimación para reproducir las condiciones socioeconómicas y políticas vigentes. A ello nos remite nuestro autor cuando señala las diversas formas en que se manifestaba la división social básica, la que separaba los *pipiltin* de los *macehualtin*.

Los *pipiltin*, es decir la nobleza, declaraban su posición dominante como una parte de la responsabilidad de gobernar; y esto se precisa en diversas referencias al *Tlatoani* como «los ojos y oídos», el «corazón», «la cabeza» y «la palabra»; por su parte, los macehuales son referidos

como «la cola, el ala», o con términos como el de *pacholoni*, que significa «el que puede ser protegido» (López Austin 1980: 449).

Estas referencias nos remiten, evidentemente, a una sociedad compleja con una marcada diferenciación social y a una ideología elaborada que legitima tanto las condiciones sociales vigentes como los objetivos de una clase dominante empeñada en un proyecto imperial; sin embargo, el sentido de sus metáforas se inscribe en una cosmovisión cuyas características más generales se continúan en los pueblos indios contemporáneos, pues su especificidad cultural e histórica tiene como referente fundamental una cosmovisión mesoamericana que mantiene sus líneas más generales, como se comenzará a reconocer en el estudio de las lenguas amerindias desde la perspectiva precisamente de la visión del mundo implicada. Esto, desde luego, es uno de los argumentos centrales que trataremos de mostrar y a lo que nos referiremos con mayor amplitud en la parte final.

Aquí consideramos necesario señalar varios de los supuestos en que descansa el uso del material etnográfico para el esclarecimiento de diferentes problemas que plantean las fuentes. Es importante porque a) define la posición de Alfredo López Austin con respecto al problema de la unidad y diversidad de las manifestaciones religiosas de los pueblos mesoamericanos; b) establece el carácter de la relación entre las expresiones religiosas de los pueblos contemporáneos con aquellos del periodo anterior a la invasión hispana; y c) otorga un papel específico a la etnografía en el estudio de los procesos históricos de los pueblos mesoamericanos, en el señalamiento de continuidades y en la reconstrucción de diversas instituciones sociales, pero fundamentalmente en el de la cosmovisión. Este es el aspecto en el que más nos interesa centrarnos, puesto que es precisamente la discusión sobre la cosmovisión en los pueblos actuales la que constituye el eje central de este trabajo.

Con respecto al primer punto López Austin parte de la premisa de la unidad de las cosmovisiones mesoamericanas.

> *La existencia de esta unidad no requiere una larga defensa, puesto que la similitud de concepciones es manifiesta. Estructuras del universo, cosmogonías, calendarios, rituales, mitos, leyendas, principios y prácticas mágicas, panteones, ofrecen en Mesoamérica muy rica matización; pero en el fondo es indudable que los conceptos centrales son coincidentes* (*ibidem:* 31).

En un trabajo posterior (López Austin 1994), señala la diferencia entre la religión mesoamericana, correspondiente a los pueblos antiguos antes del encontronazo con los europeos, y la tradición religiosa mesoamericana vigente entre los pueblos actuales.

La relación entre los pueblos actuales y los antiguos es planteada cuando se refiere a la validez de la proyección de las manifestaciones religiosas al pasado. La eficacia del procedimiento ha sido mostrada por diferentes autores, apunta López Austin, aun cuando tiene implicaciones muy delicadas en relación con la complejidad del proceso de cambio social y cultural que abarca un periodo de cerca de medio milenio. Ello remite indudablemente a la asunción de la existencia de una continuidad, pero abre paso a la pregunta sobre las razones de tal persistencia. La respuesta se encuentra, dice nuestro autor, en *el estudio de los distintos tiempos evolutivos que se dan en el interior de cada forma de conciencia social* **(***ibidem:* **33). Y habría de precisar esta indicación con el reconocimiento de la existencia de un meollo o «núcleo duro»:**

> *Es pertinente, en la búsqueda de la comprensión del complejo religioso mesoamericano, reconocer su naturaleza de* **hecho histórico** *y ver que en su heterogénea composición son muy distintos los ritmos de transformación de sus diferentes elementos. Este hecho histórico, en efecto, tiene componentes que constituyen su núcleo duro, muy resistentes al cambio histórico. Diríase que son casi inalterables. Otros, en cambio, son más vulnerables al cambio, hasta llegar a aquellos de naturaleza efímera. La unidad provocada por la existencia de un núcleo duro que protege los valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales permite hablar de* **una** *religión mesoamericana con múltiples variantes* **(***ibidem:* **11).**

La importancia de la etnografía para las investigaciones de Alfredo López Austin es evidente en los trabajos que constituyen el referente principal de su aporte en las discusiones sobre la cosmovisión; precisamente este manejo de la etnografía habría de llamar la atención e influir de diferente manera en los estudios y en la discusión teórica en torno a la religiosidad de los pueblos indios contemporáneos, particularmente por su planteamiento sobre la cosmovisión y las relaciones que mantiene con la concepción del cuerpo humano.

Donde se muestra con bastante claridad el peso que tienen los datos etnográficos para la reconstrucción de la cosmovisión y la so-

lución de diversos problemas que conlleva todo el procedimiento metodológico es en el movimiento que realiza para determinar la existencia de las tres entidades anímicas a partir de los centros anímicos. Tan importante es la referencia a la etnografía que habría de señalarla al comienzo del capítulo:

> *Con base en la precisión de los centros anímicos se continuará el estudio de las entidades anímicas, para el que se recurrirá a las informaciones que proporcionan tanto las fuentes que describen las costumbres y creencias de los antiguos pueblos mesomericanos, como las obras etnográficas que abordan el tema general de la cosmovisión, o en particular el de las creencias y prácticas relacionadas con lo anímico, entre los actuales pueblos de México y América Central* **(López Austin 1980: 220).**

Es en este punto en el que se encontraría con la escasez de investigaciones etnográficas sobre la cosmovisión y, sobre todo, recalcaría la necesidad de su realización dada la evidente presencia en los pueblos actuales de rasgos y características que muestran fehacientemente su relación con la antiguas concepciones mesoamericanas. Las exigencias de la investigación ante la ausencia de trabajos no digamos comparativos, sino que sinteticen los aspectos relevantes de la cosmovisión, le conducirá a advertir la necesidad de contar con un modelo.

> *Este modelo permitiría revalorar y reubicar la información, establecer las diferencias regionales, investigar las transformaciones que las distintas sociedades han sufrido a partir de la conquista española, y analizar las formas en que las diversas concepciones del mundo se han ido articulando, en cada caso y a cada paso, a un sistema de dominación, hasta nuestros días. Y permitiría también establecer vínculos más precisos entre los estudios de las sociedades actuales y los que se dedican a las antiguas* **(***ibidem:* **220).**

Ante la ausencia de respuesta por parte de los etnógrafos el propio Alfredo López Austin construye su modelo y lo pone a prueba en la solución de problemas planteados a partir de los datos históricos y arqueológicos; lo que lleva a cabo en su libro *Tamoanchan y Tlalocan* **(1994); texto en el que nos presenta una magnífica síntesis de**

la cosmovisión mesoamericana y diseña su modelo a partir de la etnografía de tres regiones indias.

Con respecto a la síntesis de la cosmovisión me parece fundamental señalar dos aspectos situados en el meollo mismo de la propuesta de López Austin: por una parte está la analogía que se establece con la gramática; por la otra, la caracterización del meollo como arquetipo configurado por la experiencia agrícola.

En la relación entre cosmovisión y gramática se introduce la noción de inconsciente, no de una manera explícita ni como un planteamiento importante, pero con ello deja abierta una puerta que conduce a una de las propuestas más sugerentes y recientes en esta discusión y a la que volveremos cuando nos refiramos a las investigaciones de Jacques Galinier. La posición de López Austin con respecto a la citada analogía, partiendo de la cosmovisión, es la siguiente:

> *Existe como una unidad cultural producida principalmente a partir de la lógica de la comunicación, y gracias a esta lógica alcanza altos niveles de congruencia y racionalidad, independientemente de que en su producción los hacedores de ella no posean conciencia de su participación creativa. La cosmovisión puede equipararse en muchos sentidos a la gramática, obra de todos y de nadie, producto de la razón pero no de la conciencia, coherente y con un núcleo unitario que aumenta su radio a medida que se restringe a sectores sociales de mayor homogeneidad. Aún más: la base de la cosmovisión no es producto de la especulación, sino de las relaciones prácticas y cotidianas; se va construyendo a partir de determinada percepción del mundo, condicionada por una tradición que guía el actuar humano en la sociedad y en la naturaleza* **(López Austin 1994: 14-15).**

Sin embargo, lo que me parece que tiene una importancia fundamental es el papel dado a la actividad agrícola como principio capital sobre el que se erige la cosmovisión y razón de su continuidad hasta nuestros días. Aquí es que introduce la noción de arquetipo, o sea la configuración de principios generales expresados sistemáticamente en patrones normativos, proceso que se da a lo largo del tiempo y que para el caso mesoamericano tiene su eje en el cultivo del maíz (*ibidem:* **16).**

Instalados ya en la cosmovisión mesoamericana, López Austin precisa los aspectos fundamentales, los cuales corresponden a dos

grandes categorías: los relativos a la creación, en donde encontramos, entre otros tópicos, la constitución del mundo en la concepción de los cuatro postes y los relativos a la sustancia de los dioses, los seres mundanos y los hombres.

Para referirse al contraste entre los fenómenos del mundo visible y aquellos que no se ven pero se perciben de otras maneras, asumiendo manifestaciones diversas, López Austin remite al contraste entre la materia pesada y la materia ligera.

> *La concepción mesoamericana del tiempo original y creador es la gran explicación de un cosmos formado por dos clases de materia: una materia sutil, imperceptible o casi imperceptible por el ser humano en condiciones normales de vigilia, y una materia pesada que el hombre puede percibir normalmente a través de sus sentidos. Los dioses están compuestos por la primera clase de materia. Los seres mundanos, en cambio, son una combinación de ambas materias, pues a su constitución pesada, dura, perceptible, agregan una interioridad, un «alma» que no sólo es materia sutil como la de los dioses, sino materia de origen divino* **((López Austin 1994: 23).**

En esta concepción del mundo el tiempo es concebido como sustancia divina que es enviada a la tierra; se expresa en el destino, y más específicamente en el calendario, con la sucesión y el movimiento cíclico de los días, los meses y los años, cada uno regido por un dios, lo que resulta en las complejas y esotéricas combinaciones que configuran el elaborado movimiento de los rituales en las grandes ciudades mesoamericanas.

En este denso y dinámico universo el ser humano:

> *[...] era imaginado como un compuesto en el que intervenían varias entidades anímicas de funciones particulares, naturalezas distintas y diferentes orígenes. Y la concepción de esta diversidad, obviamente, era la respuesta de la tradición indígena a sus percepciones de los complejos procesos naturales y sociales del hombre* **(López Austin 1994: 35).**

Pero lo que resulta muy interesante es la explicación tanto del destino como de la integridad anímica, a partir de las nociones relativas a la posesión por parte de los dioses.

La razón es clara: en una cultura en la que era tan importante la posesión divina, a partir de ella se explicaba la influencia del tiempo, como se explicaban los cambios de ánimo, la exaltación virtuosa, la inclinación al pecado, el desarrollo artístico y la locura. Todo era atribuido a la presencia interna de los dioses. Y los dioses obraban por competencias, dentro de sus radios de dominio, induciendo a los hombres a sus campos o apartándolos de ellos, a voluntad, porque imperaba el principio de que, dentro de cada ámbito de poder, quien era competente para dar lo era para quitar **(López Austin 1994: 39).**

Establecidas las características generales de la visión del mundo mesoamericano, López Austin procede a diseñar el modelo etnográfico que le permitirá sintetizar los datos procedentes de «tres grupos indígenas» y con él resolver el problema principal que se plantea en este trabajo particular: ubicar en la cosmovisión el lugar que corresponde a Tlalocan y Tamoanchan.

El modelo se elabora a partir de la búsqueda de la respuesta a cinco preguntas en cada uno de los grupos elegidos. La intención de tales preguntas es seleccionar el material adecuado de suerte que se puedan separar del conjunto de las creencias religiosas aquellas que corresponden a los intereses específicos de la propuesta. Las preguntas son las siguientes:

1) ¿Cómo está formado el mundo? Busqué la base taxonómica del cosmos, el origen de los seres mundanos y sus características fundamentales. 2) Como una parte del punto anterior, ¿cómo se forman las réplicas en esta concepción del mundo? Es un aspecto que permite entender muchos de los procesos derivados de la idea de división de la materia divina. 3)¿Cuáles son los dominios de los dioses húmedos y fríos, entre los que se cuentan las divinidades pluviales? Busqué quiénes eran estos dioses, cuáles sus características principales y cuáles sus ámbitos de poder. 4) ¿Cuál es la acción de los dioses húmedos y fríos sobre la vegetación? Busqué la relación entre ciclos temporales, actividades agrícolas y concepciones religiosas en torno a ellas. 5) ¿Cuál es la posición del ser humano en relación con los dioses húmedos y fríos? Busqué los vínculos anímicos del hombre con los dioses húmedos y fríos, el culto a ellos y las ideas de la muerte y del más allá que caen en los dominios de estas divinidades **(***ibidem:* **107).**

No es mi intención juzgar la validez del procedimiento seguido por Alfredo López Austin para resolver el problema histórico a través del modelo etnográfico; mi preocupación es reconocer el proceso seguido por quien realiza un trabajo etnográfico para plantear la existencia de una cosmovisión y ponderar las implicaciones teóricas de su propuesta. Lo que tenemos en este caso es el diseño de la cosmovisión hecho por un estudioso que parte de los datos históricos, cuestiona los datos etnográficos y recoge las respuestas que le son útiles para su propio recorrido analítico. Sin embargo, lo hemos traído a cuenta por dos razones; por una parte por el manejo explícito que hace de la información etnográfica; por la otra, por tener como marco de referencia el concepto de cosmovisión y el impactar, por lo sugerente de sus resultados, las investigaciones etnográficas. Aquí hemos expuesto lo que consideramos sus posiciones más importantes; en lo que sigue veremos otros trabajos en los que se reconoce tanto la influencia de sus posiciones y de sus conceptos, como el establecimiento de un diálogo que ha generado resultados originales y sugerentes.

Antes de proceder a referirme a la etnografía que ha respondido a los planteamientos de Alfredo López Austin, pemítaseme cerrar esta sección dedicada a su obra con la confesión de una perplejidad, pues en tanto que el atractivo de su propuesta original, en la que establece las relaciones estrechas y significativas entre las concepciones del cuerpo humano y la cosmovisión de los nahuas, impacta profundamente la discusión teórica y metodológica de la etnología mesoamericanista; la etapa que expresa en sus propuestas sobre Tlalocan y Tamoanchan ha abandonado, aparentemente, esa primera conceptualización para proponernos ahora la que tiene como referente central al árbol cósmico.

> *Tamoanchan es el gran árbol cósmico que hunde sus raíces en el Inframundo y extiende su follaje en el Cielo. La nieblas cubren su base. Las flores coronan sus ramas. Sus dos troncos, torcidos uno sobre otro en forma helicoidal, son las dos corrientes de fuerzas opuestas que en su lucha producen el tiempo. Tamoanchan es uno en el centro del cosmos. Es cuatro como conjunto de postes que separan el Cielo del Inframundo. Es cinco en la totalidad* **(López Austin 1994: 225).**

La respuesta a este giro tomado pareciera ser una reacción a la información etnográfica procedente de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, recogida por María Elena Aramoni (1990), en donde el árbol sagrado está en el centro de la cosmovisión. La sugerencia no parece descabellada, pues el propio Alfredo López Austin siguió de cerca la realización del trabajo etnográfico de Aramoni. El puente se reconoce, entre otros aspectos de la etnografía consignada, en la caracterización del Tlalocan. Así, para López Austin es, en su concepción del árbol cósmico, la mitad fría, la de las raíces que penetran el mundo de los muertos y de donde procede toda regeneración; es la parte oscura y húmeda (López Austin 1994: 225).

La relación entre el árbol y la cosmovisión se muestra en todo su denso simbolismo y en su complejidad en la danza del volador que se realiza en Cuetzalan, Puebla, y en donde realiza su trabajo Aramoni. Es en los rituales que tienen como centro al árbol, eje de la danza, donde se resumen las concepciones sobre su sacralidad y la de la tierra; es, en síntesis, la representación de un mito cosmogónico (Aramoni 1990: 199). La riqueza expresiva de esta concepción se advierte en los rituales que anteceden y acompañan a la danza, los que comienzan con la búsqueda del árbol apropiado en el monte, siguen con la purificación ritual de los danzantes y el «palo» y culminan con la danza, en la que el árbol encarna el *axis mundi*. **Es en ese espacio donde aparece también como un rito de fertilidad y como una representación del movimiento que dota de vida al mundo.**

Cuando los cinco danzantes suben al tronco desde el que se lanzarán, ubicado en el atrio de la iglesia indicando así el sitio del «ombligo» del universo, se sitúan para indicar los rumbos, instalándose el capitán, que toca la flauta y el tambor, en el centro, correspondiente a la quinta dirección, y se aprestan a iniciar el movimiento cósmico.

> *Para poder repetir la cosmogonía hace falta la energía en forma de giro que regenere los tres niveles cósmicos: los cielos, la tierra y el inframundo; y quiénes mejor sino las preciosas aves del Sol que pueden traspasar los espacios y los tiempos, el mundo de los dioses, el de los vivos y el de los muertos, pues son símbolo de la verdad indiscutible, la única que perdura, la del sosten supremo alrededor del cual «vuelan». Pero antes de lanzarse en su «vuelo» y liberar con él la energía que se derramará sobre la tierra y penetrará en sus entrañas restituyéndole su*

vigor, el sacerdote, de pie sobre la estrechísima superficie del **tecomate**, *suena su música; con el cuerpo doblado hacia atrás, levanta la cara y toca la flauta al cielo y danza, dirigiéndose a los cuatro puntos cardinales. Cuando ha terminado toma asiento ahí mismo, sin dejar de tocar sus instrumentos, y es entonces cuando los cuatro voladores se precipitan de espaldas al vacío, asidos por la cintura; extienden los brazos a manera de alas y giran descendiendo en torno al «palo» Y aunque en Cuetzalan ya no se dice... parece ser que no mucho tiempo atrás, cuando al final de sus giros los voladores ponían los pies sobre la tierra, las mujeres y los niños en torno exclamaban: ¡Dadnos un niño Tonantsin!* **(Aramoni 1990: 203).**

La relación entre el árbol sagrado y el Tlalocan se muestra en la concepción del Árbol Florido o *Xochinkuauit,* **que se levanta desde el corazón mismo del cerro, el** *Tepeyolo*, *Yolotalmanik* **o Santísimo Sacramento; desde ahí se yergue derecho y se presenta «como el mismo depósito de la vida y como el señor de los destinos» (***ibidem:* **189). Así pues, el eje del cosmos se marca por la montaña sagrada, el corazón del cerro, ombligo del universo, donde reside una pareja de ancianos,** *Talokan tata-Talokan nana* **(***ibidem:* **177).**

La importancia del árbol como símbolo cósmico se muestra de diversas maneras en las actividades rituales de los nahuas de Cuetzalan; una de ellas es, por ejemplo, la que se refiere al tratamiento que se da al cordón umbilical de los recién nacidos. Si es de varón, se le pone en lo alto de un árbol; en el caso de las niñas, el cordón es enterrado debajo de la piedra del metate, relacionada con el maíz. Aunque ciertamente el símbolo de mayor densidad es el del árbol que arraiga en el Talokan, corazón del cerro,

[...] el origen de todos los bienes del pueblo agrícola náhuat, pero también de sus males y desgracias (lluvias, tempestades, rayos, granizo, enfermedad y muerte), que es concebido como un universo poblado por númenes y deidades primigenias que necesitan «tomar» la energía de los hombres para reproducirse asimismo y asegurar la continuidad de las leyes que han conducido su mundo desde siglos **(***ibidem:* **108).**

Y la energía que más apetecen es la que se sitúa en los centros anímicos, de los que entre los nahuas de Cuetzalan se conocen dos,

estrechamente relacionados, el *yolot* **y el** *tonal;* **ambos vinculados con el pensamiento y con la emotividad. Aquí evidentemente nos encontramos con las entidades anímicas propuestas por Alfredo López Austin para los antiguos mexicanos, como ya lo indicamos antes; y la propia Aramoni parte explícitamente de tal planteamiento, de suerte que habría de señalar que si bien están presentes las dos entidades anímicas ya mencionadas, de la tercera, el** *ihíyotl***, encuentra solamente alusiones pero no referencias directas (Aramoni 1990: 45). Del** *tonal***, por otro lado, se nos dice que:**

> *[…]es específicamente el que transmite a cada persona su temperamento, su cuota de fuerza, de energía y de valor […] En este sentido se piensa al* **tonal** *como una entidad etérea, invisible, que se distribuye por todo el cuerpo por medio de la sangre; de ahí que se entienda su naturaleza como fuerza lumínica y al mismo tiempo como «sombra» pues adquiere idéntica figura a la del cuerpo humano que lo aloja* **(***ibidem:* **117).**

Pero esta entidad, por su centralidad para la definición de lo que constituye una persona, un hombre como entidad social significativa y cabal, es asimismo el objetivo de las acechanzas de las enfermedades, entre las que tienen una importancia central el «susto» y el «mal aire». La reflexión sobre las relaciones entre el «susto», como enfermedad con características específicas en la cultura nahua, las normas sociales comunitarias y la cosmovisión es el eje sobre el que gira la investigación de Aramoni, camino que le conduce al descubrimiento del Talokan y de la pareja divina residente.

Siguiéndole los pasos al *tonal* **en sus vicisitudes dentro del Talokan y en los afanes del curandero para rescatarlo y devolver la salud al enfermo, es como Malena Aramoni se encuentra con un sistema que reconoce como una cosmovisión con muestras evidentes de continuidad con el pensamiento de los antiguos mexicanos, lo que sitúa en tres rasgos:**

> *1. A nivel del mito, el papel primordial que dioses y númenes de origen prehispánico, cuyos rasgos y cualidades se amalgamaron con los de los diversos santos católicos, siguen desempeñando en la vida sociocultural y en el nivel de las condiciones simbólicas de la reproducción económica; 2. La función propiciatoria de la magia y del ritual para*

garantizar el equilibrio entre la esfera divina y la humana frente al azar o al capricho, manifestado en la enfermedad o la desgracia, por ejemplo; y 3. El papel central de ordenador social del curandero-hechicero, el que, sin recurrir al uso de la violencia física, inhibe precisamente su uso social generalizado, por la naturaleza sacra mágica de que se halla investido; poder que valida cotidianamente por su saber esotérico, derivado del trato con lo sagrado y por sus conocimientos práctico-terapéuticos **(Aramoni 1990: 28).**

El camino a la cosmovisión lo hace Aramoni a partir de las experiencias relacionadas con la terapéutica nahua, en la que tienen un papel fundamental oraciones y peticiones, ofrendas y sacrificios, mitos y ceremonias cargadas de procedimientos de filiación mesoamericana. Para ella es en el campo de la terapéutica donde se sitúa el esquema general del pensamiento y de la cosmovisión de los nahuas en la actualidad; con ello otorga un papel protagónico al sacerdote-curandero.

Cuando compara su esquema con las propuestas de Alfredo López Austin sugiere que las diferencias corresponden al impacto de la dominación colonial que reprime las expresiones religiosas indias, obligando a los pueblos a una clandestinidad en la que se refuncionalizan hasta convertirlas en una cultura de resistencia; con ello se originan nuevas formas de curanderismo y nahualismo. En este proceso es que, apunta Aramoni, aparece la enfermedad del «susto» como representativa de esta cultura de origen colonial.

El susto es el síndrome social de un malestar cultural, cuyas determinantes son tanto exógenas como endógenas, y ha encontrado en el curanderismo su explicación y resolución, innegablemente simbólica **(***ibidem:* **82).**

La concepción del susto alude al cuerpo humano y a sus relaciones con el cosmos; es decir que, además de la creencia católica relativa a la unidad cuerpo-alma, existen otras creencias de fuerzas vitales, celestiales, que relacionan al hombre con seres de carácter telúrico y acuático responsables de los elementos de la naturaleza (*ibidem:* **51).**

La alteración del orden social y natural por el hombre provoca la agresión al ***tonal*****, reteniéndolo en el Talokan, de donde se le podrá liberar a cambio de ofrendas y ruegos por parte del curandero.**

> *El mundo natural y el mundo sobrenatural, correspondiéndose continuamente en el pensamiento náhuat, hacen que la vida cotidiana se desarrolle bajo la presencia de deidades, seres y númenes que exigen ser propiciados y venerados, pero que por sus cualidades peligrosas, es preciso también contenerlos o refrenarlos y, en ocasiones, hasta combatirlos* **(Aramoni 1990: 53).**

Para los nahuas de Cuetzalan, ellos habitan en la superficie terrestre, *taltikpak***, que tiene como nivel superior al** *ilhuikak***, donde está el Cristo-Sol, y un nivel inferior, donde se encuentran el** *talokan***, residencia de los dioses relacionados con la agricultura, la tierra y el agua, y el** *miktan***, el «lugar de la muerte» (***ibidem:* **54).**

Los sitios donde más frecuentemente se provoca el susto son aquellos considerados como entradas al Talokan, frontera entre lo sagrado y lo profano. Entre las causas del susto se mencionan las siguientes: a) los «dueños» del agua, *auanime* **o** *apixki***, llamados también «los presidentes del agua», es decir de ríos profundos, lagunas, barrancas y manantiales; b) los «malos aires» y los rayos o** *achiuanimej***; c) los «dueños» de los cerros, que vigilan las cuevas, accesos al Talokan, y cuidan los animales; d) los dueños del fuego doméstico (***ibidem:* **58, 59 y 67).**

El susto provoca que se enfríe la sangre y se diluya; en el «enfriamiento» aparecen los síntomas, debidos a la ruptura del equilibrio de los principios subyacentes: frío (tierra-humedad-agua) y calor (fuego-energía solar). De tal suerte que el ritual terapéutico consiste en «llamar» al *tonal* **para devolverlo al cuerpo, a lo que se añaden otros procedimientos que coadyuven a elevar la temperatura y propicien el reingreso y readaptación de dicha entidad anímica.**

A nivel social, comunitario, el susto tiene también un papel importante en el control de sus miembros, pues la violación de las normas colectivas conlleva la aparición del susto; sólo el curandero puede retornar la armonía social al restablecer el equilibrio alterado. Así, la obligación de participar en el sistema de cargos, en el tequio o en el trabajo recíproco, de manovuelta, basado en la reciprocidad, establece un conjunto de normas cuya violación acarrea una sanción en forma de susto, lo que de diversas maneras evita el uso de la fuerza física para quien impugna o rompe las normas comunitarias (*ibidem:* **85).**

La curación del susto, además de constituir un ritual propiciatorio de la salud, tiene una función regenerativa de la cosmovisión; puesto que en él se rinde culto, teniéndolos presentes, a aquellos elementos fundamentales de la creación prehispánica y que aún rigen sus condiciones materiales de existencia: el agua, elemento del que surge la tierra, el gran mostruo, el Cipactli; a ésta, cuyo corazón lo conforma el Talokan; y al fuego, de donde surge el sol, divinidad suprema, Jesucristo **(Aramoni 1990: 100-101).**

Es decir, el curandero es el sacerdote sobre cuyas espaldas recae la tarea de recrear constante y sistemáticamente la cosmovisión de raíces mesoamericanas. Sin embargo, tales personajes están lejos de compartir un sistema de creencias coherente y con principios generales reconocidos, como lo habrían de descubrir Italo Signorini y Alessandro Lupo (1989), dos investigadores italianos que desarrollan sus investigaciones en el mismo municipio de Cuet-zalan, aunque en una agencia, Santiago Yancuictlalpan, por los mismos años en que estaba Aramoni.

Dedicados a estudiar también el sistema de creencias relacionadas con las prácticas terapéuticas, estos dos estudiosos, encuentran que existe un elevado nivel de creatividad y variabilidad en las concepciones sobre los diferentes componentes de la práctica médica de los especialistas, a grado tal que consideran que emplear el término «conocimiento» no sea el más adecuado para la situación que encuentran; proponen a cambio el de «elaboración», pues la sistematización de los conceptos es desarrollada por un reducido número de personas, movidas más por sus inquietudes intelectuales y por su inserción en la estructura de poder que por una exigencia colectiva.

En el planteamiento de Signorini y Lupo no se parte del marco general de la cosmovisión, lo que hará posteriormente el último en un trabajo al que nos referiremos en seguida, pero me parece importante traerlo a esta discusión porque a partir de sus datos se configura una muy interesante propuesta que difiere de las posiciones de Alfredo López Austin y de las de Malena Aramoni sobre las entidades anímicas. Asumiendo que las definiciones de López Aus-tin expresan la situación vigente en los tiempos previos a la llegada de los españoles, y en las que se apoyan para sus propias investigaciones, encuentran una situación en Santiago que es diferente y abre muy interesantes cuestiones tanto para la investigación histórica como para la etnográfica.

Entre las entidades anímicas que aparecen en la práctica terapéutica encuentran el *yolo*, **el** *tonal* **y el** *ecahuil*. **Con el primer término se refieren tanto al corazón como a la más importante de las entidades anímicas, la que transmite la energía al cuerpo para poder vivir; es de naturaleza inmortal e indivisible, inseparable del cuerpo. Se le asocia con el equilibrio emotivo, con la conciencia y con la racionalidad (Signorini y Lupo 1989: 47, 48).**

Con el término *tonal* **se hace referencia al doble animal de cada persona, creencia ajena a la cultura del centro de Mesoamérica. Lo que se encuentran, y proponen como una continuidad conceptual con el** *tonalli*, **es a la «sombra» o** *ecahuil*.

> *Así pues, además del* **yolo**, *que como hemos visto es una entidad anímica inmortal, indivisible e inseparable del cuerpo mientras dura la vida natural, todo ser humano posee un segundo componente espiritual, el* **ecahuil**, *que constituye el eje de la relación de coesencia que liga al individuo con su* **alter ego** *animal (***tonal***) […] El* **ecahuil**, *que tiene su sede en el hombre pero cuya fuerza deriva de la del* **tonal**, *es en la ideología nahua el elemento esencial de contacto entre los dos […] Se cree que el ecahuil está uniformemente distribuido por todo el organismo, aunque su sede privilegiada parece ser la cabeza, de donde se cree que sale en caso de susto* **(***ibidem:* **57, 59).**

La relación de la «sombra» o *ecahuil* **con el cuerpo puede romperse durante el sueño o a causa de un fuerte susto. Evidentemente esta segunda causa es una constante amenaza, pues el alejamiento de la «sombra» puede conducir a que sea atrapada y retenida por la tierra. Por otro lado, los autores encuentran que con la creencia en un animal compañero se tiene un argumento flexible para justificar las enfermedades y los accidentes, no explicables por la medicina ni por la cosmovisión (***ibidem:* **64, 66).**

Lo que resulta interesante es la relación que encuentran entre el *tonal* **y el** *ecahuil*; **uno, el segundo, vinculado con la luna, es decir posee una calidad fría y se liga a la oscuridad y a la noche; en tanto que el** *tonal* **se relaciona con el sol, la luminosidad y el calor. Además el** *ecahuil* **tiene una forma humana, reside en el hombre y es en extremo vulnerable; en tanto que el** *tonal* **asume una forma animal, se**

sitúa fuera y es prácticamente invulnerable. Este «binomio anímico», apuntan los autores, es válido solamente para la región que estudian, pues no encuentran elementos suficientes que sugieran su presencia en otras regiones ni en las obras de los cronistas.

A partir de este planteamiento proponen una caracterización del nahualismo que difiere de la de Alfredo López Austin, pues encuentran que el *nahual* **es una persona que nace con un poder espiritual y un** *tonal* **de carácter maléfico; que puede controlar el movimiento extracorporal de su** *ecahuil* **de tal manera que por su intermedio puede dañar al prójimo con su** *tonal***.**

> *Hecha salvedad de la presencia del animal compañero, este cuadro no difiere gran cosa de la versión ofrecida por López Austin. Sólo que, en su opinión la entidad «exteriorizada» es el* **ihiyotl***, mientras que en nuestro caso se trata del* **ecahuil***. Pero dado que López Austin funda dicha identificación esencialmente en datos etnográficos provenientes de la Sierra de Puebla –según los cuales, además del* **yolo** *y el* **tonal** *(confundido aquí con el* **ecahuil***), existe una tercera entidad anímica, que se corresponde con el antiguo* **ihiyotl***, al que se da el «sorprendente» nombre de* **nagual***–, nos parece que, a la luz del análisis realizado hasta aquí, dicha tripartición ha de ser radicalmente corregida, y que está justificado el escepticismo con que hemos valorado precedentemente la tentativa del estudioso mexicano de atribuir al término* **nahualli** *también el significado de* **ihiyotl (Signorini y Lupo 1989: 70).**

Las implicaciones de esta original propuesta para la cosmovisión son desarrolladas por Alessandro Lupo en un trabajo meticuloso que, como el que hace en coautoría con Signorini al que nos hemos referido antes, tiene como base un conjunto de oraciones, a cuya versión en náhuatl da el término de súplicas, por su tono y contenido, en las cuales desarrolla un análisis muy detallado y cuidadoso para reconocer aquellos aspectos que le permitan referirse al sistema general constituido por la cosmovisión.

Este hecho coloca el trabajo de Alessandro Lupo (1995) entre las monografías que tienen como eje de su elaboración teórica la cosmovisión, sumándose a una discusión con un conjunto de datos y análisis que indudablemente enriquecen el panorama de este importante tópico, que aquí nos hemos empeñado en recorrer.

Un elemento clave en la metodología desplegada por Lupo en sus investigaciones es el papel central que otorga a las súplicas rituales para el reconocimiento de la cosmovisión. En sentido estricto esta estrategia está planteada y aplicada en el trabajo conjunto de Signorini y Lupo que hemos citado, aunque en este caso se ciñe al campo de la terapéutica y el saber médico. Ahora, Lupo extenderá el campo de su reflexión a lo que denomina tres «esferas»: la de la enfermedad, la doméstica y la extradoméstica. En cada una de ellas se realizan diversos rituales de los cuales toma los diez textos que conforman el *corpus* **etnográfico en que fundamenta sus análisis y observaciones. Estas súplicas, recogidas y transcritas en náhuatl, son expresadas en rituales dirigidos a personalidades extrahumanas con la finalidad de buscar su protección y ayuda.**

La propuesta fundamental en este libro es considerar las súplicas un acceso a la cosmovisión, aquella parte que es «vivida» y que, por lo tanto, nos permite conocer las categorías propias del pensamiento nahua:

> *Analizando sobre todo los textos orales que la tradición pone a disposición de los que buscan la solución de los problemas de la existencia (en el caso específico los de orden médico) instaurando relaciones de intercambio recíproco con lo sobrenatural, pude adquirir preciosas y detalladas informaciones sobre la naturaleza, las funciones y los puntos vulnerables de las fuerzas místicas en torno a las cuales los nahuas organizan su existencia, y también sobre la identidad, la ubicación y los poderes de los seres (no sólo divinos) que pueblan el mundo extrahumano; sobre la calidad, la intensidad y el alcance de las relaciones que existen entre esos seres y el hombre y entre los propios hombres; en suma, una representación fiel, aunque circunscrita, del sistema cosmológico nahua, diseñado además no con base en los criterios lógicos de un observador europeo, sino siguiendo los esquemas y las taxonomías del sistema conceptual indígena, y formulado en un lenguaje al que la sofisticación formal confiere una gran profundidad expresiva* **(Lupo 1995: 24-25).**

Con esto, plantea el autor, se trascienden las limitaciones de los métodos clásicos de la etnografía, particularmente de la entrevista, que obligan a una selección y a una relativa elaboración para poder ser descritos, pero que para ello tienen que prescindir de la voz de los propios sujetos emisores. Y todavía más, esta selección de textos rea-

lizada por el investigador parte de una concepción que conduce inevitablemente a esquemas y estructuras bellamente coherentes, pero que por eso mismo se alejan de las contingencias en las que surgen y a las que con frecuencia deben su forma y contenidos específicos (Lupo 1995: 26).

Hay dos aspectos de importancia fundamental para comprender la riqueza cultural de las súplicas, por una parte el contexto de su emisión, y por la otra su vinculación íntima con un ritual; con ambos se establece un proceso por el que la cosmovisión se actualiza y se enriquece con las elaboraciones de estos intelectuales creativos que son los especialistas nahuas entrevistados por Lupo. Una propuesta que me parece digna de atención es la que se refiere a la manera en que se transmite la cosmovisión: por la referencia a contextos singulares, y no por memorización (*ibidem***). Es a estos contextos a los que remiten los tres grandes tópicos, o «esferas», en los que Lupo presenta las súplicas y a partir de los cuales realiza sus análisis y fundamenta sus planteamientos generales. Los tópicos o temas son los siguientes: la esfera de la enfermedad, la doméstica y la extradoméstica, en ésta cabe la de las actividades relacionadas con el trabajo agícola.**

Así pues, la cosmovisión nos es accesible desde dos perspectivas metodológicas que remiten a cuestiones teóricas de orden diferente: por una parte aquella que privilegia el mito, por otra la que se sitúa en el ritual, y más específicamente en las oraciones.

> *El primero revela en clave narrativa y a través de estímulos y alegorías los orígenes, los elementos constitutivos y las estructuras del universo; es una representación codificada de ellos. La segunda –en la mayoría de los casos estrechamente ligada al rito, como en el caso nahua– enuncia en forma explícita y descriptiva (aunque sea con frecuentes alusiones mitológicas) cuáles son, de dónde provienen y cómo interactúan los diversos componentes de la realidad. El impulso pragmático y utilitario de la oración, en la mayoría de los casos pronunciada para conseguir fines concretos, hace que en ella la verdad y los principios organizativos de todo el sistema cosmológico se expongan en forma mucha más lineal y explícita que en el mito. Además, precisamente porque deben adaptarse constantemente a las variadísimas condiciones y exigencias de quien las pronuncia, las oraciones constituyen un testimonio particularmente «vivo» de la cosmología* **(***ibidem:* **279).**

Entrando ya a los temas centrales de la cosmovisión de los nahuas estudiados por Lupo, nos encontramos en primer lugar con el núcleo de los componentes del hombre, las entidades anímicas, en las que descansa la concepción de calidad de persona, de humanidad. Por una parte está el *yolo*, **entidad inmortal e indivisible, centro de la racionalidad y la emotividad; por la otra lo que llama el «binomio anímico», la conjunción de la sombra,** *ecahuil*, **y el animal compañero o** *tonal*, **«coesencia espiritual», como lo llama Esther Hermitte en su trabajo sobre los pinoltecos de Chiapas (1970a). La sombra alude a la parte fría, oscura, nocturna y relacionada con las fuerzas telúricas; es antropomórfica y separable del cuerpo del hombre en situaciones de fuerte emoción y en el sueño. En cambio el** *tonal* **remite al aspecto cálido y luminoso, vinculado con las fuerzas celestiales, así como también se refiere a la «coesencia espiritual», al animal compañero que es exterior. Este «binomio anímico» constituye tanto la fuente de energía como el centro de la vulnerabilidad, como se expresa en aquellos trances en los que la salud es alterada a consecuencia del extravío y del daño que sufren sus componentes.**

Así, las dos afecciones más importantes vinculadas directamente con las entidades anímicas, para los nahuas serranos, son el «susto» y los «malos aires». El primero, *nemouhtil*, **se llama así por que se atribuye a una reacción intensa que provoca la pérdida del** *ecahuil*, **o de alguna de sus siete partes, con lo que se reduce una disminución de la capacidad de resistencia anímica de la persona.**

«El tratamiento consiste por lo tanto en la recuperación del componente espiritual perdido y en su reintroducción en el cuerpo que ha sido privado de él» (Lupo 1995: 114).

El «aire» o «viento» es provocado por la penetración en el cuerpo, afectado en su capacidad de defensa por la pérdida de la «sombra», de un fluido, *ehecat*.

> *Este nombre genérico, al que se agrega a veces la calificación de* **amo cuali ehecat** */viento no bueno/ «espíritu malvado, demoniaco», cubre toda una vasta serie de entidades y fuerzas extrahumanas que circulan por el mundo amenazando seriamente la integridad de las personas. Los* **ehecame** *pueden ser emanaciones de las fuerzas del Mal, espíritus señores del lugar, ánimas de difuntos o proyecciones extracorporales de brujos; según el caso, su intrusión en el cuerpo de la víctima puede ser*

intencional o no, espontánea o dirigida, pero no dejará de producir efectos devastadores inmediatos, precisamente por su naturaleza de fluidos pertenecientes a otra dimensión distinta de la humana, capaces de trastornar en forma irremediable los equilibrios energéticos en que se basa la vida [...] La terapia [...] consiste por lo tanto en la remoción de la entidad patógena que se ha introducido en el organismo y en suministrar al enfermo sustancias –materiales e inmateriales– capaces de recrear el equilibrio subvertido **(Lupo 1995: 114-115).**

Mencionamos líneas arriba la composición de la «sombra» por siete partes; lo que alcanza evidentemente a sus animales compañeros; el número máximo que una persona puede tener. Esta idea de totalidad compuesta de siete partes permea la cosmovisión y aparece en varias situaciones; Lupo la remite a los cuatro rumbos del universo y a sus tres planos. Siete son también los puntos fundamentales de una casa (con sus cuatro postes, la puerta, el altar y el fogón); siete son las ofrendas para los difuntos y los regalos para los recién casados (cuando se les considera «completos» socialmente). En siete es que se divide la tortilla que forma parte de la ofrenda realizada en el ritual de la siembra (*ibidem***: 146, 219, 274).**

En la vivienda Lupo encuentra un elaborado simbolismo que remite precisamente a la conjunción de cuerpo y cosmos, propuesta que debemos originalmente a las investigaciones de Alfredo López Austin, según lo referimos antes. Estamos ya en la esfera doméstica, un espacio privilegiado para el reconocimiento de la cosmovisión. Así, en la arquitectura de la casa se muestra la del cosmos y la del cuerpo:

*[...]a la puerta se le llama «boca de la casa» (***caltenti***), al techo «sobre la cabeza de la casa» (***calcuaco***) y a los pilares «piernas de la casa» (***calicxit***)–esa fuerza (proporcionada por las oraciones que se hacen a la inauguración de una vivienda) se identifica como su «alma» o su «corazón», como lo demuestra el nombre de la ofrenda que la transmite y la contiene:* **calyolot** */corazón, alma de la casa/* **(***ibidem:* **153).**

Los cuatro pilares representan los soportes del universo; el altar, con frecuencia instalado en el sitio en el que se deposita la ofrenda de la ceremonia de inauguración, es decir el «corazón», el fogón y la puerta, componen la totalidad cosmológica de la casa.

El fogón, a su vez, constituye una representación del universo, en la que el comal ocupa el lugar del disco terrestre y sus tres soportes son nombrados como la Trinidad católica. A la piedra, o soporte, más distante de la persona que cocina se le llama «padre de los *tenamazte***»**

> *Para captar plenamente el sentido de la identificación entre las personas de la Trinidad cristiana y los tres* **tenamazte**, *es necesario recordar que en la época prehispánica estos últimos estaban estrechamente ligados al dios del fuego Xiuhtecuhtli –llamado también Huehuetéotl /dios anciano/–y que su sacralidad estaba sancionada por una serie de prohibiciones [...] y de prescripciones rituales en torno a su uso [...] En la actualidad, además de sus valores ígneos inalterados, revelan una asociación no menos fuerte con la Tierra, cuyo simulacro (el comal) sostienen y a la que están unidos por la identificación con la Trinidad cristiana* **(Lupo 1995: 179).**

El fuego tiene también una representación femenina, expresión de la dualidad que constituye un referente central de la cosmovisión, que en el caso del fogón está referido por la olla en la que se recogen las brasas y la ceniza; su forma se relaciona con el útero, se le llama *lamatzin*, **viejita, y** *tenan***, madre de la gente** *(ibidem:* **185).**

En relación con la temática de la agricultura y con su interpretación desde la cosmovisión de los nahuas, aparece el papel central que desempeña el maíz y el profundo simbolismo que lo liga con el hombre, de una manera semejante a aquella célebre referencia que se hace en el *Popol Vuh* **de los quichés. La analogía entre el hombre y el maíz aparece en la referencia a la planta como un cuerpo humano, cuyo corazón es la mazorca.**

> *A este respecto vale la pena observar que el verbo que indica la fructificación del maíz [...] no deriva del sinónimo taqui [...] sino más bien del sustantivo tacat [...] /ser humano, persona/ «hombre», o mejor aún del sustantivo abstracto* **tacayot** */humanidad/«generosidad» [...]; la forma indefinida* **tacayohua**, *referida al maíz, tiene el significado genérico de «fructificar», mientras que la forma causativa* **tacayotia**, *aplicada a los hombres, significa en cambio «hacer humano, generoso» [...], acción que la divinidad realiza, entre otras cosas, con la dádiva del maíz [...]* **(***ibidem:* **203).**

Y todavía más, del maíz se dice que tiene «sangre», que «respira», «llora», padece «hambre», «sed» y «tristeza», que «llora» y crece como ser humano.

> *Su ciclo de vegetación es equiparado explícitamente al curso de la humana existencia, con Dios que toma para sí el alma de los difuntos tal como el campesino recoge las mazorcas. Pero al mismo tiempo el maíz es el «Corazón» (***yolotzin***), el «Principio vital» (***yoliatzin***) del hombre, la máxima fuente de energía sin la cual la existencia sería imposible* **(Lupo 1995: 275).**

Para los nahuas serranos la energía disponible en el cosmos es finita y está sometida a una circulación continua entre todos los planos de la realidad; esto obliga al hombre a restituir periodicamente a los seres extrahumanos lo que se recibe, si bien en forma simbólica, pues de no hacerlo se desatarían fuerzas ocultas propiciadas por esos seres. Ello implica que tales personajes no son intrínsecamente buenos o malos, sino dependen de las circunstancias. Esto explica las numerosas ofrendas que aluden a intercambios de los más diferentes matices.

> *Tanto el pavo o el pollo sacrificados para alimentar a la Tierra y a cambio de obtener de ella el* **ecahui***l de un enfermo (llamados* **iixpatca** *'su reemplazo'…) como la moneda entregada a la Tierra como 'remuneración' (***taxtahuil***) para el mismo fin, o al fogón por sus servicios futuros […] o los numerosos objetos enterrados debajo del altar para dotar a la nueva casa de identidad y fuerza vital (***calyolot***…) las sobras de tortilla y carne ofrendadas a la Tierra al término de la siembra para que ella proteja y nutra al maíz […], o finalmente las flores, las velas, las veladoras, el copal y las oraciones católicas ofrecidas en el curso de las súplicas, todos son restituciones de lo que ya se ha recibido o anticipos por lo que se espera obtener, fases de un proceso de inercambio que se desea mantener constantemente abierto* **(***ibidem:* **270).**

Hay en esto una peculiar relación del hombre con los dioses, pues en sus tratos se establece un regateo, dado que los dioses también necesitan de los hombres para vivir, no son autosuficientes. Es

cierto, hay una diferencia entre ellos de carácter cuantitativo, pues existe un evidente contraste en sus respectivos poderes. Sin embargo, el funcionamiento del cosmos, en el proceso de intercambio de energía, requiere de la mutua dependencia, lo que es aprovechado y manipulado por los especialistas.

Existe, finalmente, una serie de indicadores muy sugerentes que nos refieren a una elaborada reinterpretación de las figuras católicas para definirlas en los términos de la cosmovisión nahua. Esto tiene diversos significados que son fundamentales para entender las particularidades de la religiosidad de los pueblos de raíz mesoamericana, pues por una parte se mantienen referentes cristianos para responder a las exigencias de la dominación europea, pero por la otra se les redefine para encajar en las concepciones cosmológicas propias.

> *Y esto no tanto por la mezcla de la lengua castellana con la náhuatl (no hay ningún sincretismo en definir a Dios Padre como* **cehuelitini** *«todopoderoso» o a Jesús-San Ramos como* **tepixcatzin** *«Defensor»), como por la singular combinación de conceptos y figuras que en su origen pertenecían a dos universos culturales distintos: emblemáticamente sincréticas son la identificación de Cristo y la Virgen con el sol y la luna; la creación de la figura autónoma de San Ramos, señor de los vientos; la invención de una Trinidad dual, hombre-mujer, identificada con la Tierra; la atribución al Bautista del título de* **achiuhque** *«hacedor de agua» y del control de ese elemento; la asignación del nombre de María a la entidad femenina que personifica a las aguas (***María malin***); la identificación del Demonio con las fuerzas etéreas malévolas (los* **amo cuali ehecame** *«vientos malignos») que vagan por el mundo y son capaces de «penetrar» en los vivientes, haciéndolos enfermar o morir* **(Lupo 1995: 263).**

La Trinidad es concebida como la Tierra, la figura cosmológica con la que el hombre tiene una relación íntima, pues es omnipresente, todo ocurre en su superficie, por lo que nada escapa a su percepción; de tal suerte que es objeto de una rica diversidad de intercambios

> *[…] no sólo se le ofrecen flores, copal, velas y oraciones católicas, como a Cristo y a los santos, sino también bienes concretos (monedas y alimentos), tendientes a satisfacer o al menos atenuar su desmesurado*

*apetito, que surge de la necesidad de reaprovisionarse constantemente de las energías que con incansable generosidad da a los vivientes, haciendo que crezcan y prosperen plantas, animales y seres humanos. Las ofrendas que se hacen a la Tierra funcionan ya sea como sustituto (***iixpatca** *«remplazo») de lo que ella podría haber sustraído indebidamente al hombre y se desea recuperar (como el* **ecahuil***...), o como una verdadera «inversión», como en el caso de los trece ingredientes del* **calyolot** *(objetos sagrados, semillas, carne), entregado a la Tierra como alimento con la esperanza de que ella lo devuelva multiplicado, haciéndolo «fructificar» como una planta* **(Lupo 1995: 265).**

Complementa a la figura de la Tierra el Cristo-sol, fuente de calor y luminosidad, testigo, desde su elevada posición, de todo lo que sucede en el mundo. De lo santos se nos explican sus particulares competencias en relación con los mitos con los que aparecen en la cosmovisión, es decir reinterpretados desde la perspectiva de la cultura mesoamericana. Así, San Juan Bautista es el «dueño del maíz», junto con Cristo; los cuatro apóstoles controlan el agua y San Ramos es el «abogado del viento», pues detuvo los aires para proteger a Cristo de los judíos que lo perseguían. En este tema, Lupo destaca que mientras a los santos se les invoca directamente, a las entidades carentes de una «mimetización» se les interpela a través de intermediarios; aunque siempre se expresa un manejo de la jerarquía, de las competencias, en un sentido de afinidad y colaboración entre las figuras invocadas, remitiéndose a los de más poder en los ambientes involucrados, como la Trinidad, Cristo, el Bautista y San Ramos (*ibidem:*** **268).**

Para terminar con esta referencia a las contribuciones de Alessandro Lupo en su valioso trabajo realizado entre los nahuas serranos, no resisto el deseo de transcribir lo que nos dice acerca de la posición del hombre en el mundo, que recuerda las referencias al mismo tópico, pero en los textos del siglo XVI, de Alfredo López Austin, en las que expresa su desconcierto al reconstruir los procesos semánticos del complejo lingüístico al que pertenece *tlacatl* **«hombre», y encontrarse que significa literalmente «el disminuido» (López Austin 1980: 201). Por su parte, Lupo apunta:**

La imagen que las súplicas pintan de la posición en el mundo del hombre nahua es efectivamente desalentadora: dotado de una salud

física frágil y basada en un equilibrio anímico precario; inmerso en un ambiente natural avaro de riquezas y poblado por insidias; desprovisto de los conocimientos y de los medios tanto técnicos como económicos necesarios para tener alguna certidumbre respecto al futuro; abrumado por una sociedad extraña por su lengua, valores, creencias y comportamiento, que tiende a despojarlo de sus propias tierras, lo margina de la circulación de los recursos y le niega poder de decisión; constantemente expuesto a los sentimientos adversos de sus semejantes, prontos a hacerlo objeto de ataques mágicos apenas dé indicios de salir de la indigencia; dominados por fuerzas extrahumanas infinitamente superiores a él y caprichosamente dispuestas a mostrarse hostiles, no puede sorprender que el indio nahua trate de hallar una posibilidad de salvación en la instauración de una relación de alianza e intercambio que le asegure la benevolencia y la ayuda de lo sobrenatural **(Lupo 1995: 270).**

Para cerrar esta sección correspondiente a un conjunto de investigaciones que tienen en la obra de Alfredo López Austin a uno de sus principales interlocutores, por referirse a pueblos de habla náhuatl y por hacer del tema de la cosmovisión el eje de sus reflexiones, me referiré a uno de los más fascinantes y sugerentes trabajos, el de Sybille de Pury-Toumi (1997), quien a partir de la lexicografía describe aspectos fundamentales de la visión del mundo implícitos en la lengua náhuatl. Para ello aborda el vocabulario desde la perspectiva de la producción de metáforas, es ahí donde encuentra la parte viva y se establece lo que se puede y lo que no se puede decir.

Dos son los tópicos en los que se encuentran referencias a las propuestas de López Austin y se avanza con indicaciones y resultados sugerentes: por una parte la profunda determinación del sistema de representaciones por la agricultura; por la otra al papel central de la imagen del cuerpo en la configuración de la visión del mundo.

Para llegar a la caracterización de las nociones espacio-temporales se realiza una apasionante recorrido a partir de relacionar un verbo náhuatl, «comer», con significados y asociaciones que están culturalmente definidas; así, somos conducidos a la definición de un grupo de animales como «devoradores de hombres» (*tecuani*), entre los cuales tienen un primer lugar el jaguar y la serpiente. Estos son animales «cósmicos» en tanto que en su caracterización se implica la destrucción

del hombre y del mundo, así como también aparece un concepto fundamental para la cosmovisión, el de equilibrio.

Esto se advierte, entre muchas otras situaciones, en la manera en que se reacciona ante los eclipses: con gritos y haciendo ruidos para evitar que el sol o la luna sean devorados, para ayudarlos en lo que es vivido como una lucha cósmica.

> *El fin del mundo es concebido como una devoración total [...] La lucha cósmica marcará el fin del mundo: los astros serán devorados y los hombres también. La connotación aterradora de la expresión tecua (o* **tecuani***) hunde sus raíces en las creencias más fundamentales: el hombre está entre las redes de un tiempo que tuvo un comienzo y que tendrá un final, del cual sólo puede retardar un poco la inminencia. Es el equilibrio del tiempo cíclico el que está aquí en entredicho* **(Pury-Toumi 1997: 99-100).**

En relación con estas creencias, la autora encuentra un vínculo entre la creencia de que las piedras estaban antiguamente vivas y la atribución de vida a los cerros que aparece en varias narraciones, en las que las cuevas constituyen las fauces de un monstruo, *Tepeyolotli***. Esta comparación, apunta, es hecha en los textos antiguos.**

> *En los códices del grupo Borgia se ve la imagen pictográfica de un personaje mitológico llamado Tepeyollotl, que porta los atributos del jaguar; se le describe, además, como el Señor de los animales, la voz del jaguar y el eco del cerro. No cabe la menor duda de que el Tepeyollotl debe ser vinculado con el tigre, con el* **tecuani***. El tiempo, noción difícilmente concebible, es aquí representado por el espacio: el ciclo temporal, una vez clausurado, es engullido por un espacio globalizante, una especie de hocico cósmico. El tiempo cíclico no es representado de manera lineal: le corresponden espacios imbricados unos dentro de otros. Representación cósmica del tiempo, a la cual las manchas corporales del jaguar hacen alusión y que condensa su hocico desmesuradamente abierto* **(***ibidem:* **105).**

Esta misma concepción de englobamiento aparece también cuando se hace referencia a ciertas enfermedades y a la posesión de determinadas virtudes, sean estas adquiridas en algún momento de la vida

o constitutivas del destino, referidas al animal compañero, la *tona*. **Así, se alude a enfermedades llamadas en náhuatl** *cualoli*, **atribuidas a la mordedura –¿o engullimiento? se pregunta Sybille–por una entidad divina (Pury-Toumi 1997: 185); también se refiere esto a los sabios,** *tlamatini*, **que han padecido graves enfermedades y llevan por ello una marca divina. Aquí, evidentemente, puede incluirse a los «graniceros» que adquieren sus dones de control del tiempo por el «golpe» de un rayo (Albores y Broda 1997). La representación de la contraparte del hombre es expresada, continúa Sybille, en esculturas y pinturas en las que la cabeza de un hombre surge de las fauces de un jaguar. En otra parte de su libro la autora plantea que la cabeza entera simboliza el cosmos (Pury-Toumi 1997: 117). Cuerpo y cosmos, pues, se aluden aquí.**

Donde encontramos más abiertamente la relación estrecha entre los procesos corporales y los agrícolas es en las interpretaciones sobre la reproducción, en las cuales reaparece el verbo «comer». Así, si en náhuatl esta acción tiene como raíz verbal *cua*, **la forma reflexiva, comerse, se dice** *mocua*, **que se refiere a «tener relaciones sexuales», o su derivado nominal,** *necualli*, **«el acto sexual», literalmente «el hecho de comerse» (***ibidem:* **145).**

> *Las metáforas a que da lugar el verbo «comer» y la digestión que va implícita, sirven para marcar el misterio del paso de un estado a otro –por ejemplo, la transformación de la semilla en planta, que implica su descomposición en la tierra. El uso de las formas complementarias –pasiva y activa– del verbo* **cua** *representa perfectamente la idea de transformación: «comer», «hacerse comer»* **(***ibidem:* **124).**

La gestación humana, como la semilla, implica la necesidad de un ambiente húmedo y de un proceso de putrefacción, que se da en el vientre materno. Esto remite a diferentes metáforas que aluden a la vagina y al útero, como son los nombres de recipientes para contener agua, como «jícara», «tecomate» o «cajete» (*ibidem:* **146).**

A la mujer embarazada o menstruante se le considera «enferma», pues la gestación se interpreta como parte de un proceso de deterioro que conduce a la muerte y, por lo tanto, a la vida, pues las mujeres, como las plantas, han de morir para generar un nuevo ser.

El nacimiento, como la digestión, son considerados como acciones de descenso; el niño debe caer sobre la tierra, y esta noción di-

reccional aparece en el término mismo, *pilli*, **derivado de la raíz que significa «colgar, hacer caer», y se traduce literalmente como «el que cae»; de donde procede la graciosa metáfora de la lengua clásica que llama al niño, «pequeña gota»,** *atzintli*; **resulta así familiar la metáfora que alude al nacer como «gotea»,** *chipini*.

> *La tierra, divinidad suprema, es la única en presidir el destino del niño y será la primera en acogerlo. Y cuando está agonizando, el hombre quiere retornar a su origen: pide ser colocado directamente en el suelo, se acuesta sobre la tierra y le ruega que se lo coma* **(Pury-Toumi 1997: 151).**

La muerte es explicada como un viaje al Mictlan, «el lugar de los muertos», que en la antigüedad era situado fuera de la tierra, pero que en los pueblos contemporáneos se ubica como el «purgatorio».

> *Parece entonces que el Mictlan puede ser confundido –en la tradición moderna de las zonas nahuas del oriente de México– con la tierra. Me pregunto hasta qué punto esta interpretación debe ser vinculada con la supervivencia del mito del Tlalocan. El Tlalocan define el origen de toda vida, su germinación y su multiplicación, define también su ciclo: la muerte está en el origen de la vida; el grano germina de la podredumbre de la cáscara, el niño nace de la muerte simbólica de la madre* **(***ibidem:* **158).**

Y luego la autora se pregunta sobre el grado en que «vivir» y «morir» se oponen a nivel metafórico, para encontrar respuestas muy sugerentes; así, *miqui* **puede significar «inmovilizarse», pero ello alude también a otros estados, además de la muerte, como el desfallecimiento, y Sybille de Pury encuentra una conexión con «soñar». Con lo que concluye que «morir» es interpretado como un movimiento progresivo hacia la extrema inconciencia (***ibidem:* **162).**

Para decir «vivir», los nahuas usan el verbo *nemi*, **que literalmente significa «desplazarse», como se indica para referirse al hombre que camina,** *nehnemi*; **pero la misma raíz también designa al hombre que «reflexiona». El desplazamiento, por otra parte, alude a un sentido lineal, que a su vez tiene como referente los límites de la tierra. De acuerdo con el significado de la palabra empleada para designar a la tierra,** *tlal-*

ticpac, **puede traducirse literalmente como «sobre la arista de la tierra»; lo que conduce a considerar que tiene la forma de una plataforma angosta. Esta es evidentemente una noción espacial.**

> *De hecho, muchas otras expresiones nahuas corroboran esta visión del mundo. Encontramos por ejemplo que en náhuatl clásico para designar el lugar en el que moran los muertos se utiliza la metáfora* **ompa tlatlalpatlaua**, *«allá (donde) la tierra se ensancha». Este giro implica que la tierra es estrecha y que el lugar donde moran los muertos es ancho. Así, el análisis de una parte del vocabulario confirma que la morada de los muertos es concebida como la desembocadura infinita de esa estrecha plataforma que es la tierra […] en sentido figurado estar muerto equivale […] a diluirse sin ninguna orientación posible dentro de un espacio en el que toda dirección se anula en el infinito. Dos nociones coinciden aquí: la del espacio terrestre simbolizado por una arista y la de la vida simbolizada por un camino lineal; simétricamente, se representa a la muerte con la imagen de la desorientación en un espacio infinitamente amplio* **(Pury-Toumi 1997: 159-160).**

Estas concepciones del espacio conducen a subrayar el riesgo y peligro de la «caída», una de cuyas consecuencias puede ser el «susto». Y aquí, en un sentido diferente al propuesto por Malena Aramoni, en que este mal es interpretado como de origen colonial, Sybille de Pury propone que constituye una parte de la cosmovisión nahua y que, por lo tanto, estaba ya presente en el momento de la llegada de los españoles; para ello acude al léxico. En el náhuatl clásico encuentra el verbo *mauhcamiqui***, literalmente «morir de susto».**

> *Cuando alguien es víctima de un susto su «espíritu» (***tonal** *«sombra, doble animal, destino») cae (***uetzi***) de su cuerpo y permanece prisionero de la potencia que rige sobre el lugar de la caída; en ese preciso momento se queda sin voz; por ende, no puede gritar su nombre a fin de que su* **tonal** *retorne a su cuerpo […] Ante la amenaza de caída, el hombre que es «fuerte» […] no pierde la voz. Pero el hombre débil permanece mudo y entonces «cae»; perdiendo la voz pierde también el soplo vital. Vemos una vez más hasta qué punto la noción de caída está ligada a la noción de aprisionamiento. Finalmente, podemos atribuir la causa*

*de las enfermedades no naturales a un aprisionamiento, ya sea que el hombre se haga «devorar» por una potencia, o que, en estado de debilidad, deje caer a su doble (***tonal***)* **(Pury-Toumi 1997: 188, 192).**

Como apuntamos antes, una de las concepciones fundamentales en la cosmovisión de los nahuas es la de equilibrio, una de cuyas expresiones deriva también del verbo «comer», *cua.* **Así,** *cuali* **puede ser traducido como «equilibrado», aunque literalmente significa «comestible»; y uno de sus significados más usuales es el de «bueno». Sybille de Pury encuentra que también puede significar «humano», lo que apoya con un ejemplo del náhuatl de Tzinacapan, donde** *cualtacayot* **significa «humanidad» y no «bondad». Al Diablo se le designa** *amo cuali***, que significa «no humano» y se le caracteriza como inmoderado, por ello ofrece al hombre todas las riquezas, aplastándolo con la abundancia.**

En este sentido la abundancia que se encuentra en el Tlalocan es controlada rigurosamente por la divinidad dual que la preside.

El Tlalocan se opone –por su control de la proliferación vegetal, de la germinación, de la transformación del grano de maíz en mazorca y de toda multiplicación– al poder del diablo, que agota todas las riquezas por el consumo exagerado que hace de ellas […] el diablo representa el mal por excelencia. Representa, al igual que el **tecuani***, el fin del mundo. Si el análisis que propongo es correcto, entonces la vida humana es puesta en peligro tanto por un cataclismo cósmico como por una multiplicación anárquica* **(***ibidem:* **122).**

Esta es evidentemente una concepción muy diferente a la explicación del «bien limitado» que ofrece George Foster para las reacciones de reprobación comunitaria ante los excesos, es decir los actos que transgreden las normas fundadas en la noción de equilibrio. El remitirnos a la cosmovisión otorga mayor profundidad histórica y cultural a estos fenómenos, reducidos a la dimensión psicológica en Foster y sus discípulos.

Esta concepción del equilibrio está también presente en el ámbito de la alimentación y de la salud, donde:

[…]el equilibrio del cuerpo debe ser constantemente mantenido entre «lo caliente» y «lo frío» –en sentido figurado–, lo que implica que no

debemos comer solo alimentos «calientes» ni sólo «fríos». Toda práctica curativa y toda alimentación toma en cuenta la necesidad de este equilibrio **(Pury-Toumi 1997: 121).**

La concepción nutricia por excelencia en la cultura nahua, sin embargo, es la que se refiere al sacrificio, acto en el que se funda la vida y se alimenta a las divinidades. Esto se muestra en las concepciones nahuas en torno a la pareja ancestral designada como *tzitzimitl***.**

Una pareja de viejos tzitzimitl recogió el huevo –una especie de fruto– de donde nació un ser nuevo, nombrado según las leyendas Tlamacaztzin (Tamakastsiin) o Cintiopilli (Sentiopil). Si bien tlamacaztzin significaba el «nutricio», también significaba el «sacrificador», y cintiopilli el «joven dios maíz». Las diferentes versiones de esta leyenda concuerdan en varios puntos: el viejo y la vieja que recogen al niño lo educan hasta el día en que deciden comérselo (cua). Pero el niño se da cuenta de la trampa y la vuelve contra ellos: el viejo y la vieja encuentran la muerte a través de la misma estratagema que debía hacer perecer al niño. De su sangre derramada nacen las plantas comestibles y los árboles frutales **(***ibidem:* **122-123).**

Así, el sacrificio en el que aparece la sangre constituye una de las máximas expresiones que aluden a la fecundidad, a la nutrición de las divinidades, por ello, apunta Sybille de Pury, se sacrifica a gallinas y guajolotes de tal manera que la sangre se esparza entre las piedras y el suelo, alimentando la tierra.

Este concepto se expresa claramente a través de la palabra **tlamacazqui***, que servía para denominar a los grandes sacerdotes sacrificadores aztecas. La palabra* **tlamacazqui** *designaba no sólo a los sacerdotes, sino también a la divinidad a la que servían, a* **Tlaloc Tlamacazqui***, dios de la lluvia y de la vegetación, dios por excelencia de la subsistencia humana. Mediante los sacrificios que realizaban, los sacerdotes alimentaban al dios nutricio* **(***ibidem:* **130).**

Pero, sobre todo, el proceso de trabajo agrícola y la concepción de los elementos involucrados implican una simbolización, que es hecha en la perspectiva de una serie de sacrificios en los que la san-

gre, la fecundación y el trabajo humano conducen a la generación de vida. El maíz es considerado, en línea con este razonamiento, un huérfano que ha sacrificado a sus padres adoptivos. El acto mismo de depositar los granos de maíz abriendo la tierra con la coa es considerado como un acto sexual, como un desfloramiento que desgarra y hace sangrar (Pury-Toumi 1997: 129). A su vez, la vida humana es también consecuencia de un acto sacrificial, pues como apunta Sybille de Pury-Toumi: con la palabra *tlamacazqui* **se designaba el pene (***ibidem:* **134).**

La comparación entre la tierra y el cuerpo permea profundamente las concepciones acerca de la sexualidad; pero como la moral cristiana tiene una particular posición de rechazo, por caer dentro de las concepciones del «pecado», Sybille de Pury-Toumi ha encontrado diversas traducciones que nos dan una imagen equivocada sobre el tratamiento de este tópico. Y aquí es importante destacar la línea crítica de las fuentes coloniales desarrollada por esta autora, particularmente en los primeros trabajos de los franciscanos, quienes en su afán de impedir la reinterpretación del cristianismo desde la cosmovisión mesoamericana, habrían de manipular diversas traducciones e incluso suprimirlas, como lo ha mostrado la comparación entre los textos en náhuatl y en castellano en la obra de Sahagún. Los ejemplos aportados se refieren, entre otros casos, a la traducción que generalmente se ha dado a la palabra que designa a la prostituta, *auiani*, **«la alegradora» y a la diosa del amor,** *Tlazolteotl*. **Con respecto a esta última apunta:**

> *Lo que en español ha sido traducido por pecado, y que designa el amor con una connotación moral, corresponde a una noción náhuatl que sitúa al hombre en relación de intercambio con la diosa del amor: ésta inspira todas las tentaciones porque se alimenta con la actividad sexual de los hombres* **(***ibidem:* **137).**

Pero, volviendo al ejemplo de *auiani*, **hay un hallazgo interesante, pues por la construcción de esta palabra se llega a la conclusión de que la mujer es alegre por naturaleza, no así el hombre; por lo tanto no es la alegría lo que se condena en la cultura nahua, sino la ruptura del equilibrio. De tal suerte que se considera que tanto el amor como la embriaguez desequilibran el justo calor del cuerpo.**

Estas asociaciones nos remiten espontáneamente a las carcajadas de la mujer libertina: me parece que, más que un placer condenado por principios morales, la risa evoca el miedo de un desequilibrio corporal tan peligroso como un desequilibrio telúrico. La mujer estaría expuesta a las explosiones de risa amorosa como la tierra lo está a los sismos. […]en la cultura nahuatl, el placer en sí no es condenado: sólo la traducción –por influencia de la moral cristiana– identifica «placer» con «pecado» y provoca ambigüedades al respecto. La moral nahuatl plantea como principio básico el equilibrio: todo lo que no es equilibrado es juzgado peyorativamente, trátese de un desequilibrio para mal –como esos cataclismos naturales que suscitan severos juicios sobre las comunidades que son víctimas de ellos – o para bien – el exceso de riquezas es generalmente atribuido a un pacto con el diablo. Este valor resulta de tener puesta la mirada sobre la naturaleza: el cuerpo del hombre es, a escala reducida, semejante a la tierra… **(Pury-Toumi 1997: 144-145).**

En esta línea de razonamiento se plantea que la interpretación de los primeros misioneros de Tlazolteotl, «diosa de las inmundicias», como la que borra el pecado, es equivocada y más bien, se propone que el cuerpo es visto como la tierra, y como tal requiere de abono para mantener su fertilidad. Así pues,

Cabe entonces preguntarse si **Tlaelcuani** *abona, si fertiliza la tierra –y el cuerpo– al alimentarse con desechos. Más aún, si toda procreación requiere necesariamente un medio de podredumbre; igual que la germinación, que se realiza únicamente a partir de la descomposición del fruto […] La diosa Tlaelcuani es la que come (***cuani***) inmundicias (***tlael***), es decir, la que come excrementos –imagen de la gestación vista como digestión […] – la que come la podredumbre – imagen de la germinación, que se hace posible por la descomposición del fruto, de la semilla* **(***ibidem:* **142).**

Esta excelente investigación del léxico y de las metáforas de la lengua náhuatl, tanto en las referencias a su versión clásica como a la viva que se habla en la región oriental del país, nos ha mostrado brillantemente la vigencia de una cosmovisión que tiene en el cuerpo humano el modelo del universo, de importancia fundamental

para la comprensión de las variantes que se encuentran en los pueblos mesoamericanos y la profunda compenetración que se expresa con el trabajo agrícola centrado en el cultivo del maíz; propuestas que tienen en la obra de Alfredo López Austin un referente fundamental.

Rituales agrícolas y cosmovisión

Una de las más importantes contribuciones al desarrollo de la mesoamericanística fundada por Paul Kirchhoff, Wigberto Jiménez Moreno y Pedro Carrasco, entre otros, está contenida en las investigaciones de Johanna Broda, las que han suscitado la discusión de una diversidad de tópicos situados en el corazón mismo de la etnología mexicana. El punto de partida de las reflexiones de Broda es la propuesta de realizar una etnografía de los rituales aztecas relacionados con los dioses de la lluvia. Los argumentos que aduce para esta definición remiten a un planteamiento que otorga un papel fundamental a las condiciones materiales de la existencia, con lo que el trabajo y los rituales agrícolas ocupan un lugar privilegiado, pues están en la base misma de las sociedades mesoamericanas. Esta es la propuesta especificada en su ensayo *Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia* **(Broda 1971).**

Estos rituales, sin embargo, tienen un lugar en el marco de concepciones religiosas de gran complejidad, por lo que Broda se propone avanzar en el sentido del reconocimiento de las diferencias sociales y de sus implicaciones en términos ideológicos, para ello analiza con un fino sentido etnográfico los rituales realizados por la nobleza, relacionados con la guerra y con las instituciones en las que se concentra el excedente y el poder político. Con ello ingresa a uno de los temas fundamentales de la mesoamericanística, el de las instituciones estatales y sus implicaciones políticas y jurídicas. Reconocemos este sendero de sus investigaciones tanto en los ensayos publicados en el volumen editado por ella misma junto con Pedro Carrasco (Broda 1978a y b), como en *Estratificación social y ritual mexica* **(Broda 1979).**

Del análisis de los rituales agrícolas se desprenden otras líneas de reflexión que caracterizan una buena parte de sus contribuciones como son las relaciones entre ciclos agrícolas y calendáricos, que conducen al gran tema de la cosmovisión mesoamericana; la del desarro-

llo de campos científicos particulares, como el de la arqueoastronomía, que apunta a cuestiones muy sugerentes, como el reconocimiento de las matemáticas, la escritura, la arquitectura, la geografía, la botánica, entre otras ciencias, en las prácticas de los grandes centros político-religiosos mesoamericanos.

El marco general de las reflexiones de Broda es el que se plantea el carácter de las relaciones entre religión, ideología y ciencia en las sociedades mesoamericanas, para lo cual encuentra en el concepto de cosmovisión una base adecuada y sugerente. Hay aquí un señalamiento original al abrir a la reflexión uno de los más atractivos tópicos en las discusiones contemporáneas, el de la historia de la ciencia, en el que el acentuado etnocentrismo europeo ha comenzado a ceder para abrir paso a las experiencias de otras partes del mundo, y particularmente al de los grandes procesos civilizatorios del continente americano. Apreciamos esto en la lucidez de los ensayos de Broda sobre las relaciones ente los calendarios y la cosmovisión, en lo que se refiere a lo que ella ha llamado la «observación exacta de la naturaleza» y remite a los registros y elaboraciones de la astronomía mesoamericana, partiendo de su base material, el trabajo agrícola.

Hay en su trabajo una profunda reflexión etnológica en la que plantea las relaciones entre la etnografía y la historia; si bien ello está implicado en sus investigaciones más tempranas, no es sino más recientemente cuando lo ha analizado en términos de los problemas teóricos y metodológicos que abarca (Broda 1995). Aquí hay una cuestión de gran importancia, pues alude a la manera en que se entienden las relaciones entre la sociedad mexicana contemporánea, particularmente la parte correspondiente a los pueblos indios, con el pasado prehispánico; algo que se ha planteado en términos críticos hasta muy recientemente. Pues es bien conocida la tendencia de los estudiosos del pasado, arqueólogos e historiadores, de acomodar los datos etnográficos a sus generalizaciones y consideraciones teóricas; también, aquella otra de reconocer en la cultura de los pueblos indios actuales «supervivencias» de su pasado prehispánico.

No es mi intención realizar un balance de las aportaciones de las investigaciones de Johanna Broda (lo que incluso resultaría inoportuno puesto que siguen en proceso y generando nuevas propuestas), cuya amplitud está más allá de lo que me interesa apuntar aquí. De su trabajo me parece fundamental destacar su estrategia de investiga-

ción, centrada en los rituales agrícolas y en la exploración de sus implicaciones tanto para el reconocimiento de un profundo y complejo saber existente en las sociedades mesoamericanas, como para entender el carácter de sus relaciones sociales, de sus sistemas de poder y de su vasta y elaborada cosmovisión, síntesis de su historia y de sus especificidades culturales.

La definición etnológica del trabajo de Broda se encuentra en su esfuerzo comparativo que acude tanto a los datos de la arqueología y de la etnohistoria, como a los de la etnografía. Esta perspectiva acota claramente los riesgos y abusos de una historia que acude a la etnografía para manipular sus datos y acomodarlos a sus planteamientos específicos, lo que implica acríticamente la continuidad y supervivencia de rasgos y de procesos culturales mesoamericanos en los pueblos indios contemporáneos. Por ello, advierte:

> *La posición teórica que es capaz de abordar este tipo de investigaciones implica, según mi punto de vista, no concebir las formas culturales indígenas como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico no como arcaísmos, sino visualizar esta cultura en un proceso de transformación y reelaboración constante que, no obstante, se sustenta en raíces muy antiguas. La cultura indígena debe estudiarse en su proceso de transformación continua, en el cual antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos* **(Broda 1995: 14).**

Johanna Broda desarrolla una de sus más ricas vetas de investigación y de reflexión teórica precisamente en el análisis de los rituales agrícolas y de su papel fundamental en la producción y reproducción de la cosmovisión mesoamericana, para lo cual acude gradualmente a la etnografía, puesto que su punto de partida es una temática que conjuga básicamente la etnohistoria y la arqueología, para impulsar posteriormente investigaciones etnográficas centradas en la misma temática, pero ya en comunidades indias contemporáneas, como son, entre otros, los trabajos de Eustaquio Celestino y Johannes Neurath, a los que nos referiremos más adelante.

Por otra parte, su propuesta inicial de estudiar el ritual entronca con la muy rica discusión teórica de la antropología social que tiene entre sus fundadores y continuadores a pensadores como Durkheim

y Van Gennep, así como a los funcionalistas ingleses Radcliffe-Brown, Max Gluckman y Víctor Turner. Con todo ello configura una posición teórica que ha generado muy sugerentes contribuciones, en las que han tenido una importante participación sus discípulos y desde donde ha provocado una muy estimulante influencia.

Para precisar algunas de las contribuciones de Broda me referiré a sus trabajos sobre la cosmovisión mesoamericana en los pueblos indios contemporáneos. Me parece que el núcleo de sus intereses teóricos y temáticos está contenido en uno de sus primeros trabajos dedicado a las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia, en el que estudia las ceremonias realizadas de acuerdo con el calendario vigente en los pueblos de la Cuenca de México en el siglo XVI, particularmente el de los mexicas. Aquí se indica ya el interés por establecer correlaciones entre el ritual, la estructura social y la mitología (Broda 1971: 248).

Uno de sus primeros hallazgos es el relativo a la diferenciación social expresada en las ceremonias públicas estatales, como acontece en el mes *Uey Tozoztli*. **Destacan ya los diversos vínculos entre el culto a Tlaloc y el culto a las cuevas, los montes y el agua. Asimismo, se señalan lugares específicos en la Cuenca de México en los que se realizan los más importantes rituales, que son una referencia principal para la posterior definición de la geografía sagrada y para reconocer la continuidad de diversos cultos agrícolas.**

En un trabajo posterior (Broda 1978) profundiza en el contraste que se expresa en el ceremonial público entre los rituales de la nobleza, con un marcado énfasis en una ideología militarista e imperial, y aquellos otros de los campesinos, realizados en torno a los dioses agrícolas. Describe rituales como los relativos al ofrecimiento de víctimas para el sacrificio y aquellos otros en los que se intercambian costosos y elaborados regalos entre los nobles con el fin de estrechar y legitimar una ideología de clase. Aquí aparece una referencia que me parece útil destacar por sus implicaciones para el conocimiento de la cosmovisión, es el relativo a la existencia de trofeos de guerra como la piel desollada de la cabeza con la cabellera, mechones de pelo y fémures de los guerreros capturados.

> *Estas prácticas están basadas en la concepción de que los huesos y los cráneos de los animales son como semillas de las que brotará nueva vida, y de que el cazador tiene que ofrecer, o mejor dicho «devolver»,*

el cráneo al «dueño de los animales» para que éste le siga proporcionando cacería **(Broda 1978: 52).**

En las fiestas realizadas por la «gente común», Broda destaca aquellas vinculadas directamente con el culto a los dioses de la lluvia, a las que añade las fiestas de los grupos profesionales y las de los barrios y pueblos, con lo que se define la existencia de los dioses patronos, fundadores de oficios, y la expresión de identidades político-religiosas. Con ello se señala la expresión de diferencias sociales en el ceremonial, significativas para los miembros de estas sociedades de base agraria, pero también destaca el carácter político de estos rituales, es decir, su significación para legitimar y reproducir las relaciones de poder vigentes.

Este aspecto se desarrolla en un trabajo integrado a una colección de ensayos editados por Pedro Carrasco y la propia Johanna Broda (1978) que impactó profundamente los estudios etnológicos mesoamericanistas; en dicho ensayo se acentúa el análisis de la ritualización de las relaciones políticas. Es decir, se apunta a un tópico de importancia teórica, el del poder en el contexto de la cosmovisión mesoamericana, el que, por cierto, no ha sido explorado sistemáticamente hasta ahora.

En primer lugar, llama la atención la referencia a las metáforas e imágenes relacionadas con la autoridad, como aquella en la que el *tlatoani* **es considerado como una pieza clave del universo, de la que dependía en cierta manera la armonía, al constituirse en enlace entre el orden cósmico y el orden social; o aquella en la que se le veía como teniendo un fuerte vínculo con los antepasados, destacando su continuidad. Tal vez la más intensa expresión simbólica del poder de dicho dirigente sea la equiparación de su gobierno y de su vida, con el curso del sol (***ibidem:* **223).**

Otro tipo de imágenes es el que se refiere a la figura del árbol, en la que se sintetiza un complejo sistema de alusiones simbólicas que remiten al núcleo de la cosmovisión; así, al evocar la imagen de árboles frondosos y altos, como la ceiba, se transmite algo más que el cobijo y protección de la sombra, pues los árboles no sólo tienen un papel importante en la arquitectura cósmica, en la que aparecen como columnas y marcadores de los rumbos del universo, sino también en la expresión de la fertilidad e incluso de totalidad de vida.

En tercer lugar, las metáforas del poder que remiten al cuerpo aluden a la cosmovisión de una manera sugerente, como lo muestran las originales investigaciones de Alfredo López Austin, a las que ya nos hemos referido, y las de Jacques Galinier, de las que nos ocuparemos en el último apartado de este capítulo. Entre dichas metáforas están las relativas a los dirigentes, a los que se implica formando las partes principales del cuerpo de un ave, en contraste con las de los macehuales, a los que se describe como «cola y alas». Hay otras, sin embargo, que me parecen muy sugerentes y que constituyen pistas para articular derecho y cosmovisión, en particular por aludir a uno de los complejos simbólicos que analiza brillantemente Sybille de Pury (1997), el que tiene como núcleo el verbo nahua *–cua*, **con el que se relaciona la palabra** *tecuani*, **«fiera». En efecto, a los jueces se les llamaba de esa manera, «fieras».**

> *Es importante señalar que el* **tlatoani** *vigilaba también la administración de la justicia. En el primer discurso después de su investidura, el* **tlatoani** *advertía muy drásticamente a sus súbditos que no se dieran a la borrachera ni a las drogas o alucinógenos. Después de hablarles largamente de estos peligros, amenazaba que, si no obstante sus advertencias, se hacían adictos, les alcanzaría su justicia; entonces él ya no les ayudaría, su justicia los agarraría como una fiera para devorarlos. La justicia se compara a una fiera (***tequani***); contra su acción destructora no ayuda ni pariente ni amigo; la justicia destruye a todos de igual manera...* **(Broda 1978: 225).**

También se hace una alusión a los jueces, *tecutlatoque,* **como «ojos», «mandíbula», «labios» y «oídos» de la ciudad; lo que nos da algunas pistas para entender el campo específico de lo jurídico en el pensamiento de los mexica, y por extensión en el mesoamericano. Aunque para ello es necesario seguir la línea de la lexicografía náhuatl y las cadenas metafóricas de tal suerte que reconozcamos las formas que asume este campo en el contexto de la cosmovisión.**

Estos señalamientos en el trabajo de Johanna Broda me parecen importantes por sugerirnos caminos que se pueden explorar entre los pueblos indios contemporáneos. La fuerza de la imagen del sol como fuente de vida y de poder ha sido ya señalada tanto para los pueblos nahuas como para los mayas de los Altos de Chiapas; lo mismo

podemos decir de las referencias diversas a los árboles en la cosmovisión de nahuas y otomianos. Pero hasta ahora tenemos todavía pistas y sugerencias que han comenzado a ser exploradas, con resultados extremadamente sugerentes, mucho queda por recorrer, particularmente si tenemos como fondo de referencia a la cosmovisión mesoamericana. Lo que si es una asignatura pendiente, y requiere diversas investigaciones, es lo relacionado con la justicia y el derecho, aludida ya en la cita que hicimos del texto de Broda.

El estímulo y atractivo de la comparación entre estos tópicos procedentes de las fuentes históricas y la situación de los pueblos contemporáneos lleva las investigaciones de Broda a la etnografía; la comparación rigurosa entre el material etnográfico y el etnohistórico abre a la discusión varios temas de importancia en la cultura india contemporánea. Tal es el caso de la comparación de las ceremonias de la lluvia, en las que aparecen impresionantes aspectos que remiten a la continuidad de concepciones y de prácticas rituales, así como de diversos y complejos procesos de adaptación y de reelaboración de las imposiciones procedentes del sistema colonial, particularmente del cristianismo medieval que difunde el clero regular.

Si bien en sus primeros ensayos Broda se ciñe a la temática etnohistórica, posteriormente incluye material etnográfico; por ejemplo, en el trabajo presentado en el 44 Congreso Internacional de Americanistas, realizado en Manchester, en 1982, se refiere a la fiesta de la Santa Cruz, a propósito del tema del calendario mexica y de las ceremonias de los meses en los que se abre el ciclo agrícola, y apunta:

> *[...]la fiesta de la Santa Cruz que se celebra[...] en las regiones indígenas de México y Guatemala, es junto con el día de los muertos aquella fiesta católica que ha recogido más elementos de la tradición prehispánica. Se trata precisamente de una fiesta de la bendición del maíz para la siembra y del inicio del ciclo agrícola de temporal, en la que se invoca, además de la deidad del maíz, a la tierra y a las lluvias. La diosa prehispánica del maíz, Chicomecóatl, merge con la deidad de la tierra y ambas llegan a ser personificadas en el símbolo católico de la Santa Cruz (sin embargo, generalmente se adoran cuatro cruces y su simbolismo dista mucho del católico). Los lugares de culto son fuentes y ríos, sobre todo, lo alto de ciertos cerros donde los ritos más*

importantes tienen lugar durante la noche o al amanecer **(Broda 1983: 153).**

Acude entonces a datos etnográficos procedentes de Guerrero y de Tlaxcala, reunidos por otros investigadores y comienza así a destacar aspectos culturales fundamentales para el establecimiento de comparaciones que conduzcan a la definición de procesos históricos de largo plazo, tal como el referente al culto a los cerros que aquí se bosqueja, y a la identificación de temas nucleares para la cosmovisión, como la oposición complementaria que se expresa en la distinción de las dos mitades que componen el ciclo de fiestas: la que distingue la época lluviosa, *Xopan*, **y aquella dominada por la sequía,** *Tonalco*; **expresión de la dualidad de opuestos «frío / caliente» que permea la cosmovisión mesoamericana (***ibidem*: **155, 156).**

Sin embargo, donde encontramos ya un manejo amplio y muy sugerente de datos etnográficos, en una estrategia metodológica que se plantea el estudio de la cosmovisión mesoamericana, en una serie de comparaciones con datos procedentes de la arqueología, la astronomía, la etnohistoria, la geografía y otros campos, es en el ensayo que presenta en el *Simposio Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica***, organizado en la UNAM, 1984 por la propia Johanna Broda, junto con Lucrecia Maupomé, astrónoma, e Istanislav Iwaniszewski, arqueólogo. Éste es un momento importante en el que se configura un campo de investigación con problemas específicos surgidos del entrecruzamiento de diferentes ciencias; las cuales tienen en común el reconocimiento de una cosmovisión que posee una extraordinaria complejidad y una gran profundidad histórica, pero cuyas características apenas comenzamos a bosquejar, planteándonos numerosos retos a futuro (Broda, Iwaniszewski y Maupomé, editores, 1991).**

En su ensayo *Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica***, Broda (1991) compara los datos de la arqueología y la etnohistoria con los etnográficos alrededor de cuatro ejes temáticos, definidos a partir de una perspectiva etnológica que se sitúa en el pasado, es decir en los datos específicamente mesoamericanos. El planteamiento teórico me parece importante y sugerente, pues considera en primer lugar la observación de la naturaleza, como con-secuencia de una práctica que tiene en su base a la**

agricultura, esto llevaría al desarrollo de un conocimiento científico en los campos de la astronomía, la arquitectura, la medicina, la botánica, la zoología, entre los más evidentes; aunque este acervo se habría de presentar entramado en la cosmovisión, de tal suerte que la experiencia de observar la naturaleza constituye un proceso que nutre y vitaliza esa concepción del mundo configurada en el transcurso del tiempo.

> *El culto prehispánico tenía una estrecha vinculación con la observación de la naturaleza. De hecho, el punto de partida para el ritual era la observación de la naturaleza y una de sus principales motivaciones subyacentes era la de controlar las manifestaciones contradictorias de estos fenómenos mediante los ritos [...] Uno de los temas más apasionantes en el estudio de la cosmovisión prehispánica consiste en analizar precisamente la relación dialéctica que existía entre el desarrollo de la observación concisa de la naturaleza y su transformación, a partir de cierto punto, en mito y religión* **(Broda 1991: 462).**

Ahora bien, las comparaciones que efectúa Broda se apoyan en la premisa de que existe una continuidad de la cosmovisión mesoamericana hasta nuestros días, debido la permanencia de condiciones materiales de existencia en el campesinado indígena.

> *En el culto de los cerros, de la tierra y del agua se han conservado tantos elementos antiguos, precisamente, porque estos cultos expresan la relación de dependencia del campesinado tradicional con el medio ambiente en que vive, las adversidades del clima y la precariedad del cumplimiento de los ciclos agrícolas de temporal* **(***ibidem:* **464).**

El primer eje de su trabajo es el que asume la perspectiva general mesoamericana; el material etnográfico correspondiente procede de los nahuas de la región de Zongolica y Huatusco, Veracruz, de los tlapanecas, de kekchíes y quichés de Guatemala, de los pipiles de El Salvador y de los tzotziles de Chiapas.

> *Este material comparativo nos da una perspectiva más amplia para entender el papel de los* **tlaloque** *mexica como señores de los cerros y de la lluvia, que vivían en lo alto de las montañas. También los* **tlalo-**

> **que** *se vinculaban íntimamente con la agricultura, y eran considerados los dueños originales del maíz y de los demás alimentos* **(Broda 1991: 471).**

El segundo eje tiene como escenario la Cuenca de México y el reconocimiento de una geografía sagrada que tiene entre sus referentes importantes los volcanes y los cerros más prominentes; aquí acude a la arqueoastronomía y con ello al señalamiento de coordenadas establecidas por la observación del movimiento del sol y de los astros cuyos ciclos se marcan en el paisaje; tal es, por ejemplo, el alineamiento visual entre el cerro Tepetzintli, ahora conocido como Peñón de los Baños, y el Cerro de la Estrella, por una parte, y la cima del cerro Tlaloc, por la otra. Si bien este alineamiento es señalado originalmente por un destacado geógrafo alemán, Franz Tichy, Broda investiga las significaciones ceremoniales de tales lugares y se encuentra así con datos muy sugerentes de la arqueología y la etnohistoria que le conducen a buscar la información etnográfica, ya sea en los pocos trabajos que se han hecho al respecto, o bien por su propia investigación sobre el terreno, como lo indican las referencias a sus notas de campo.

El tercer eje de las comparaciones es uno de los primeros temas que estudió, el de la fiesta de la Santa Cruz. Acude entonces a los datos etnográficos de los nahuas de Guerrero en los que analiza la compleja significación de las cruces cristianas, como síntesis de características de la cosmovisión mesoamericana y del cristianismo, que constituyen parte del culto a los cerros y al agua.

> *La fiesta de la Santa Cruz demuestra la sobrevivencia hasta la actualidad de este importante nexo entre los ritos de la siembra, la lluvia y los cerros [...] El prototipo de estos ritos actuales en los que los cerros, las barrancas, las cuevas y los manantiales juegan un papel tan importante, se encuentra precisamente en la fiesta del cerro Tláloc celebrada en Huey Tozoztli por los gobernantes de la Triple Alianza* **(***ibidem:* **477).**

Finalmente, el cuarto eje se define por el estudio que hace la propia Broda de las ofrendas encontradas en las excavaciones del Templo Mayor del Centro Histórico de la Ciudad de México, en las que aparece

una relación muy sugerente entre los cerros, el mar y las cuevas *de la civilización mesoamericana* **(Broda 1991: 481).**

En esta dirección resulta muy sugerente la relación que establece, por los datos etnográficos, entre diversas referencias a los «tigres», con el agua y las cuevas. A partir de datos recogidos en Olinalá, antiguo pueblo nahua, en los que se consigna la existencia de un pozo cuya agua tiene un remolino y que «ruge» al principio y al final de la temporada de lluvias.

> *En cierta manera, el rugido de los tigres pertenece al mismo complejo de conceptos, asociándose con la noche, la humedad, la lluvia, el trueno y el mar. La danza de los tigres, además, sigue jugando un importante papel en esta región nahua de Guerrero, y se baila en abril/mayo y en septiembre/octubre* **(***ibidem:* **483).**

Recordemos que en la cultura nahua, según lo indicara Sybille de Pury (1997), la fiera por antonomasia es el «tigre» o jaguar, expresión densa de las concepciones espacio-temporales, así como con la noción de persona, expresada ricamente en la temática del «nahualismo». Si las manchas del jaguar simbolizan el tiempo-espacio, el englobamiento manifestado en el rostro que emerge de sus fauces, y las fauces mismas, aluden al lado oscuro, y húmedo, de la oposición frío caliente. Así lo muestra, por una parte la composición del glifo nahua para pueblo, *altepetl***, en que se conjuga la figura de un cerro con una cueva con fauces.**

> *En la iconografía mesoamericana las fauces del monstruo de la tierra ocupan un lugar importante –entre los ejemplos más tempranos figuran el relieve de Chalcatzingo, Morelos, algunas estelas de Izapa y varios altares olmecas– además, estas fauces se encuentran íntimamente vinculadas con la arquitectura de templos tanto del altiplano central como del área maya […] El interior de los templos con entrada de fauces parece simbolizar, una cueva –lugar de ritos de pasaje, del origen de los ancestros y de la legitimación de los grupos étnicos. Mientras que el templo –la pirámide– imitaba la forma del cerro, los recintos custodiados por las fauces del monstruo denotaban las entrañas de la tierra repletas de agua, alimentos y riquezas, devoradoras al mismo tiempo que generadoras de la vida* **(***ibidem:* **489-490).**

La misma Johanna Broda avanza posteriormente en esta línea de reflexión al centrar el trabajo en el reconocimiento de especialistas cuyas características y denominaciones los vinculan directamente con sus homólogos de las sociedades mesoamericanas de los valles centrales y la cuenca de México. En efecto, siguiendo el culto a los cerros y al agua, así como la ritualización de los ciclos agrícolas, se plantea recoger material etnográfico y convocar a los estudiosos del tema a una reunión académica en la que, como la de arqueoastronomía, se funda un campo de investigación etnológica en el cual se maneja un rico y diverso material etnográfico comparativo de diferentes regiones, todas ellas dentro del eje volcánico. El Simposio de Graniceros se realiza en abril de 1994, en El Colegio Mexiquense (Albores y Broda, coordinadoras, 1997).

Uno de los pocos antecedentes etnográficos sobre el tema de los especialistas que «trabajan con el tiempo» es el artículo de Guillermo Bonfil (1968) sobre los graniceros de la Sierra Nevada, a quienes encuentra a raíz de sus investigaciones en Amecameca. Ahí señala la existencia de un ciclo ritual relacionado con la lluvia en el que se realizan ceremonias en cuevas; esta práctica se reconoce en los pueblos de la ladera occidental de la sierra. Los graniceros, o «trabajadores temporaleños», como también se llaman, se organizan en corporaciones que tienen como referente un sitio de culto; entre ellos existe una jerarquía compuesta por los Mayores, de quienes el más antiguo es llamado «Caporal», y poseen una investidura sacerdotal expresada en la dirección de las ceremonias y en sus atributos espirituales, los Oradores, que dirigen el canto de alabanzas, y los Discípulos (Bonfil 1968: 103).

Un dato muy sugerente mencionado por Bonfil es la semejanza en la organización de los graniceros con la Danza Azteca de la Gran Tenochtitlan, que supongo se refiere a los más conocidos como Concheros, los que tienen una presencia notable en los pueblos de la Cuenca de México y se vinculan con extensos ciclos rituales que remiten a la geografía sagrada de raíz mesoamericana (*ibidem:* 109). Por otro lado, en las características de estos especialistas aparece el fenómeno del nahualismo, lo que apunta a una de las más importantes temáticas relacionadas con la cosmovisión, como ya lo indicara ampliamente Alfredo López Austin (1980).

Así que habrían de pasar un poco más de veinticinco años para que el tema fuera recuperado y planteado en el marco de las investiga-

ciones en torno a la cosmovisión; en mi opinión la importancia de este acontecimiento radica en el hecho de reconocer un complejo ceremonial indudablemente vinculado con los rituales mesoamericanos reportados por los cronistas españoles del siglo XVI, y con un culto que ya Broda nos había señalado con abundancia de datos. Pero sobre todo, encontramos aquí una serie de prácticas y de creencias en las que observamos con mayor claridad el proceso de elaboración y reinterpretación de las tenaces influencias del cristianismo desde la perspectiva de la cosmovisión mesoamericana; el elemento clave es la determinación que ejerce la especificidad de la agricultura centrada en el cultivo del maíz. Por último, y de no menor importancia, es el conjunto de características que define a los graniceros y que los sitúa como los mantenedores y difusores de una tradición intelectual definitivamente mesoamericana; por su función sacerdotal poseen un prestigio y una calidad dirigente que les otorga un papel fundamental en la reproducción de la identidad étnica de sus pueblos.

El simposio de graniceros habría de mostró la presencia de estos trabajadores del tiempo en una extensa región que tiene como referentes destacados a los volcanes Iztaccíhuatl, Popocatépetl, Nevado de Toluca, Pico de Orizaba, Cofre de Perote y La Malinche, que muestran características altamente significativas para la cosmovisión mesoamericana, como son las cuevas, los diversos depósitos de agua, su condición de marcadores en el paisaje, pero sobre todo la presencia de un complejo de procesos meteorológicos que son particulares e inciden decisivamente en las prácticas agrícolas y en la cultura de las poblaciones asentadas en sus alrededores. Como escriben Albores y Broda, editoras del volumen, el tema de los graniceros constituye una verdadera «mina de oro», pues:

> *[…]proporciona riquísimos datos sobre la cosmovisión tradicional, sobre conceptos y creencias relacionadas con la observación de la naturaleza y del medio ambiente, sobre ritos calendáricos resabio del calendario prehispánico mesoamericano, y sobre prácticas rituales, estrechamente vinculadas con las agrícolas, a través de las cuales se ha reproducido esta ideología tradicional a lo largo de los siglos* **(Albores y Broda 1997: 17).**

Se conoce a los graniceros con diferentes denominaciones regionales, por ejemplo en el estado de Morelos se les llama *claclasquis* **y**

ahuaques; **en cambio en los pueblos del Valle de Toluca son** *ahuizotes* **y** *quicazcles*; **y en los pueblos del Cofre de Perote son** *tlamatines*; **pero todos ellos comparten atributos rituales semejantes que los distinguen de otros especialistas más ampliamente conocidos, como curanderos, brujos, chamanes y yerbateros, aunque comparten también algunos rasgos comunes por su articulación con la cosmovisión mesoamericana. Sin embargo, el rasgo más notable y específico es que hayan sido golpeados por el rayo, como ya lo había señalado Bonfil en el artículo citado, e iniciados en su práctica particular a través de una ceremonia conducida por los miembros de la corporación correspondiente.**

En el ciclo ceremonial realizado por los graniceros se señalan aquellas fechas significativas que se relacionan con las prácticas agrícolas y con la cosmovisión, de tal manera que muchas de sus características, en tanto corresponden a condiciones ambientales y a especificidades tecnológicas que han permanecido más o menos constantes, son rastreables en un pasado que se remonta a los principios de la agricultura, por una parte, y a la configuración del área cultural mesoamericana; así, en relación con las articulaciones complejas entre astronomía y ritual, Broda apunta:

> *En la etnografía actual se pueden detectar numerosas referencias simbólicas y rituales a estos elementos de la estructura prehispánica del calendario agrícola. También coincide con una de las orientaciones más importantes que han sido observadas en la arqueoastronomía mesoamericana: la «dirección sagrada teotihuacana» de 15º-16º, que también está presente en otros sitios, y corresponde exactamente a estas fechas (abril 30 y octubre 30). Además proporciona una división del año en 260+105 días que tenían una gran importancia ritual en el calendario prehispánico y estaba basado en el ciclo agrícola y de las estaciones* **(Broda 1997: 71).**

Esta misma autora, y otros colaboradores del volumen, han destacado la importancia del ritual para el señalamiento de las dos grandes temporadas de que está compuesto el año; la de secas y la de lluvias, siendo esta segunda la que concentra las diversas ceremonias realizadas por los «temporaleros».

De acuerdo con datos reunidos en Morelos, los graniceros o *claclasquis* **reconocen su condición sagrada, el origen del llamado que**

los convierte en «señalados», por la sobrevivencia a una enfermedad que los haya puesto a las mismas puertas de la muerte, o también por una revelación tenida en los sueños; pero la prueba decisiva es la acción divina del rayo y las marcas dejadas en el cuerpo (Paulo Maya 1997: 258, 260). Estas marcas pueden tener la forma de una cruz, de un círculo o bien de la imagen de la virgen de Guadalupe o del Señor de Chalma; incluso puede indicarse el efecto del rayo por el depósito de un objeto sagrado de tipo vegetal o animal en las prendas de vestir; como se consigna para el Valle de Toluca (Albores 1997: 391).

Aun cuando la información sobre los graniceros procede fundamentalmente de pueblos nahuas, y sus diversos nombres así nos lo dejan ver, en el simposio citado se presentó una muy sugerente relación sobre estos especialistas en un pueblo otomí del Valle de Toluca, Tilapa; en donde se encuentran varias especialidades, en su condición de curanderos. Organizados en una corporación, su actividad ritual estaba marcada por restricciones alimenticias y sexuales ligadas a las dos temporadas que componen el ciclo agrícola. Y lo que parece una pista muy atractiva es el vínculo con las danzas:

> *El papel que juega la música entre los grupos de graniceros es importante, ya que éstos están ligados de forma directa o indirecta con los grupos de danzantes; los capitanes de danza por lo general consultan de manera directa a los graniceros, e inclusive pueden ser graniceros. Los grupos de danzantes estaban dedicados al Señor de Chalma, a Santiago Apóstol y a la Virgen de Guadalupe. A fines de los sesenta y principios de los setenta los concheros eran más fuertes entre los otomíes que entre los nahuas, y los danzantes se sentían ligados o dependientes de las organizaciones de esta misma índole, que según ellos tenían su sede en Querétaro. Los grupos de danzantes nahuas, si bien tenían contacto con los otomíes, no dejaban de verlos como grupos de segunda, o como personas de menor condición social...* **(Schumann 1997: 308).**

Del conjunto de trabajos reunidos en el volumen del simposio de graniceros destacan dos ensayos, referidos a dos poblaciones de la región lacustre del Valle de Toluca, que constituyen sendas aportaciones al tema de la etnografía de la cosmovisión; en ambos se continúa la perspectiva diseñada por Broda sobre los rituales agrícolas, privilegián-

dose la investigación etnográfica y revelando muy ricas vetas para futuros trabajos. Uno es el texto que transcribe las palabras y reflexiones de un notable ahuizote de Xalatlaco, con lo que podemos sentir de cerca a uno de estos pensadores indios. El otro ensayo describe el ciclo ritual de una corporación de graniceros, de Texcalyacac, en el que tiene un papel central la peregrinación a un volcán, el Olotepec, y señala el significado profundamente mesoamericano del ciclo de fiestas cuya importancia se debe a la posición que ocupan en relación con el movimiento del sol a lo largo del año y con el señalamiento de puntos significativos en su recorrido. Pero veamos algunos detalles relevantes.

Don Gregorio García Díaz es uno de los más importantes ahuizotes de Xalatlaco; originario del barrio de donde proceden estos especialistas, el de San Juan, santo considerado como «dador del agua».

> *En Xalatlaco ...se llama* **ahuizotes** *a aquellas personas que han sido «golpeadas» o «atropelladas» por el rayo y han recibido de este modo el don divino de «trabajar» durante el temporal protegiendo las milpas de los fenómenos meteorológicos que puedan ponerlas en peligro: el granizo, «la cola de agua», «el remolino», «la tempestad» o la sequía. Estas personas están facultadas, además, para curar de aires. Las razones que explican sus poderes se vinculan con la relación que para ellos existe entre el llamado de Dios a cumplir esas funciones, y las transformaciones del agua...* **(González 1997: 316).**

Don Goyito, además, dirigía la danza de Los Lobitos, nombre local de un tipo muy extendido y significativo para el ritual de lluvias, la Danza del Tecuán o Jaguar, originaria de Morelos y Guerrero, cuyo largo parlamento está en náhuatl (*ibidem:* **322).**

Los ahuizotes de Xalatlaco van dos veces al año a Chalma: el último día de abril, para «pedir el arma» con la que protegerán las milpas de las amenazas del temporal. En la temporada lluviosa es cuando ejercen sus funciones y se someten a varias restricciones, como la alimenticia y la sexual. El 29 de septiembre regresan a Chalma a «entregar el arma».

Una parte importante de los rituales realizados por estos graniceros es el de las «reverencias»,

> *[...]rogativas, siempre en náhuatl, en las que se va nombrando a cada cerro, cantadas con acompañamiento de violín y guitarra y con*

movimientos de danza que sólo se realizaban en los rituales de los ahuizotes: se daban patadas y brincos, haciendo fuerza con un pie y luego con el otro. «Se azota uno, le brinca. Hacemos así con el pie, como si estuviera cayendo el rayo», dice don Goyo para describir estos movimientos... Tan poderosos cree don Goyo a estos movimientos, que luego de mostrármelos piensa que enseguida lloverá, y enciende un cigarrillo. Con estas «reverencias» los ahuizotes enterraban una «reliquia» en «el corazón del cerro» que creían tenía el poder de defender las milpas del granizo y la tempestad... **(González 1997: 328).**

El 3 de mayo es considerado el día del «santo del árbol», cuando se le adorna y se le venera, «porque Nuestro Señor Jesucristo murió en un palo». Los ahuizotes poseen la virtud de curar los aires, que se encuentran en ciertos lugares peligrosos y se introducen en el cuerpo de algunas personas «endulzándoles» la sangre. La expulsión de los aires se logra con yerbas especiales.

De las diversas reflexiones y opiniones expresadas por don Goyito, nos dice Soledad González:

[...] él concibe el mundo en un perpetuo estado de movimiento y transformación: los elementos de la naturaleza se humanizan y los seres humanos regresan a un estado natural con la muerte, de la misma manera que el árbol suelta su resuello, que se convierte en llublina, que alimenta al maíz, que el hombre come y forma parte de su carne, hasta que muere y es devorado por la tierra [..] La noción de Dios es más bien lejana, pues el trato de los seres humanos, y de los ahuizotes en particular, es más directo y constante con sus intermediarios: los santos, la virgen, los ángeles y serafines, los demonios. Sobre estos tres últimos [...] los considera idénticos a los aires, dueños del agua. En su lucha contra el granizo, la cola de agua y la tempestad, don Goyo invoca en náhuatl a los santos, ángeles, demonios y volcanes en plano de total igualdad [...] Se trata de fuerzas que podríamos llamar ciegas, amorales, que los ahuizotes tienen el poder de guiar para evitar que hagan daño a los seres humanos **(***ibidem:* **352-353).**

Por su parte, Beatriz Albores al referirse a la corporación de graniceros o «quiacazcles» de Texcalyacac, apunta que a principios de los años noventa estaba compuesta por quince personas. Uno de los

rituales fundamentales para la iniciación del granicero era la peregrinación al santuario del Olotepec. Aquí el «templo» se compone de tres lugares llamados El Sumidero o Joya, el Altar de las Tres Cruces y La Compuerta.

> *La primera ceremonia que se celebra en el santuario, el 14 de agosto, es el llamado «recibimiento». El iniciado sube hasta el Altar de las Cruces, en compañía de los pobladores de Texcalyacac. Entre éstos van sus familiares, amigos, conocidos y, fundamentalmente, el que fungirá como padrino suyo, quien le entrega un cristo con el que el granicero trabajará en el control de los meteoros y en las curaciones. En ocasión de recibir la «potestad», el «elegido» lleva cohetones y cera, para utilizarlos en los ritos que se efectúan en el altar, en las piedras del cráter –el Toro y el Pescado– y en la Compuerta. También sube comestibles para la «ofrenda» y para el «convivio»* **(Albores 1997: 397).**

El ciclo ceremonial está compuesto de cuatro ejes: 1) el del culto a los santos, que tiene una instancia comunitaria y otra situada en los barrios, a cargo de la jerarquía cívico-religiosa; 2) el del culto a los muertos o antepasados; 3) el del ciclo agrícola; y 4) el del ciclo de vida. En este conjunto ceremonial Albores destaca la presencia de cuatro fiestas fijas: la del 2-3 de mayo, la del 14-15 de agosto, la del 1-2 de noviembre y la del 2 de febrero, las que se asocian con las posiciones del sol en los solsticios y equinoccios. Estas cuatro fiestas son relacionadas por la autora con el concepto desarrollado por Alfredo López Austin para la cosmovisión mesoamericana, la de «árbol cósmico» como imagen fundamental;

> *las cuatro fiestas en cruz delimitan la parte nuclear del culto a los cerros, la lluvia, la fecundidad y los mantenimientos, circunscribiendo, en términos estructurales, los bloques de la siembra y cosecha del maíz. No obstante, en un sentido más amplio, las cuatro fiestas de febrero, mayo, agosto y noviembre, marcan la ubicación espacio-temporal de los árboles cósmicos y del ceremonial cuádruple concatenado para propiciar la continuidad del orden universal. La actividad de estos especialistas rituales es pues fundamental para mantener levantados los postes que sostienen el cielo, es decir, para evitar su caída y, por ende, el colapso del mundo* **(***ibidem:* **406-407).**

El estudio de los rituales agrícolas en sus relaciones diversas con la cosmovisión, en pueblos indios contemporáneos, habría de continuarse con mayor amplitud y profundidad en dos investigaciones etnográficas dirigidas por Broda, una realizada entre los nahuas de Guerrero por Eustaquio Celestino, y otra entre los huicholes orientales por Johannes Neurath; en ambas el eje del análisis lo constituye el ciclo ceremonial relacionado directamente con las etapas del trabajo agrícola.

En San Juan Tetelcingo encontramos un contraste ritual entre dos instancias de organización social, la comunitaria, en la que están empeñadas las autoridades del pueblo, y una particular, llamada en náhuatl *ixcotian*, **que se refiere a la realización del ritual por un grupo de parentesco; aunque ambos grupos despliegan su actividad ritual en el mismo escenario, y en ocasiones complementariamente, la diferencia se señala explícitamente. Por otra parte, el ceremonial correspondiente se compone de tres grandes fiestas que implican muy ricas ofrendas y una intensa y compleja actividad, todo ello teniendo como escenario la iglesia y los cerros sagrados que limitan al pueblo, y a los que se peregrina para realizar las ofrendas en su cima. Tales fiestas son la de la Santa Cruz, la de la Ascención y la de** *Xilocruz* **(Celestino 1997).**

El mismo contraste ritual entre dos instancias organizativas es referido por Neurath (1998) entre los huicholes de Santa Catarina Cuexcomatitán, en el estado de Jalisco, donde por una parte describe el ciclo ceremonial en asentamientos compuestos por grupos de parentesco, rancherías en cuyo centro ceremonial se rinde culto a los ancestros propios, simbolizados en el interior de la construcción conocida como *xiriki*. **Por la otra parte, remite al ceremonial comunitario, mucho más complejo y espectacular, en cuyo corazón ceremonial se encuentran diversas construcciones, siendo la más importante la llamada** *tuki,* **que tiene una estructura circular. Una tercera instancia, de carácter territorial, es la cabecera administrativa, que corresponde al asentamiento de las autoridades municipales y estatales, tanto de carácter político como religioso. Aquí, el ceremonial religioso expresa la conjunción y síntesis viva de la tradición cultural huichola y de la nacional, en la que domina la presencia de origen hispano y con ella la del catolicismo; esto se advierte en el carácter diferencial y contrastado del ciclo ceremonial.**

Este es un contraste muy frecuente en los pueblos de raíz mesoamericana; es decir la vigencia de formas de organización y de creencias profundamente entramadas en una cosmovisión que expresa su complejidad y especificidad en una lengua amerindia, en los asentamientos ligados directamente al trabajo agrícola y a la vida cotidiana, frente a otras que han resultado de la imposición política y religiosa colonial, en un centro administrativo fundado en el proceso mismo de dominio y que se continúa hasta nuestros días, pero que también se sujeta al lento movimiento de elaboración y reinterpretación desde la cosmovisión mesoamericana, resultando así en dos versiones de una cultura que en la montaña es abiertamente india y en la cabecera lo es de manera encubierta.

La fuerza y la vigencia de la tradición mesoamericana en la cultura huichola se debe tanto a la tardía colonización por parte de los españoles, como a diversos periodos en que las presiones exteriores se han reducido a su mínima expresión, como durante el movimiento político-militar encabezado por Manuel Lozada, el Tigre de Álica, en el pasado siglo XIX. Pero sobre todo, a la continuidad de una práctica agrícola centrada en el cultivo del maíz y en la reproducción de la antigua cosmovisión construida en torno a su forma de vida; la que, por otra parte tiene un poderoso referente en el paisaje y, sobre todo, en un elaborado ritual que recrea los orígenes y el orden ético de los huicholes sintetizados en una muy densa y rica mitología. Todo esto es descrito minuciosamente por Neurath, a lo largo de una compleja trama que recurre los vericuetos del mito y a las elaboradas operaciones que implica un activo y expresivo ritual que abarca todo el año, y marca los momentos significativos que componen el ciclo anual.

La fiesta comunitaria por excelencia es el mitote, conjunción de danza, cantos, recorridos rituales, comidas y bebidas colectivas, que tiene como espacio significativo las diversas construcciones del centro ceremonial, pero sobre todo el templo circular, el *tuki*. **De la importancia de esta fiesta para toda la región del Gran Nayar nos dice Neurath:**

> *El* **tuki** *es una imagen del universo. Así, junto con el estudio comparativo de los cantos y danzas rituales, el análisis de los templos y patios de mitote demuestra que las fiestas* **neixa** *del* **tukipa** *huichol, los* **mitotes** *coras y las fiestas* **xuravet** *de los mexicaneros tienen una*

estructura común y deben considerarse partes de un mismo sistema de transformaciones **(Neurath 1998: 167).**

La construcción ceremonial más importante en todo el Nayar es la Casa Grande, la que se llama en el náhuatl regional, antigua lingua franca, *callihuey***. Su referente es, en algunos lugares, la construcción que funciona como sede de las autoridades político-religiosas de la comunidad, en otros el** *tuki***. Este edificio o Casa Grande expresa vívidamente las concepciones espaciales de los huicholes, las que, por cierto tienen el carácter englobante que Sybille de Pury mostrara para los pueblos nahuas; como lo explica Neurath:**

Tanto el **tuki***, como el* **tukipa** *son representaciones o modelos arquitectónicos del universo, escenografías del drama mítico-cósmico-ritual. El mundo entero se confunde con una simple aldea, ésta con su propio templo, y éste con una casa particular o una jícara. El universo –***kiekari***– es el conjunto de todos los ranchos y, a la vez, una única gran casa del tipo* **callihuey (***ibidem:* **156).**

A partir de esta concepción que estructura el espacio desde un centro que tiene una calidad dinámica al dotar de significaciones culturales propias a todo el entorno físico, se define una geografía sagrada en la que los lugares de culto, tales como piedras y rocas, cuevas, lagunas y ojos de agua, el mar mismo, son vistos como la sede de los antepasados.

En tiempos míticos, a través de sus sacrificios y autosacrificios, los antepasados pudieron encontrar «nuestro corazón» (teiyari), concepto que podemos traducir como «alcanzar un ser verdadero» o «genuino», la calidad de hombres-dioses o iniciados. A la vez, los antepasados se transformaron en cosas que sus descendientes necesitaban para vivir: agua (en sus diferentes formas), maíz y otras plantas alimenticias, el sol, venados y otros animales, tabaco y peyote… Así se entiende cómo todos estos elementos de la naturaleza, aunque tengan una apariencia diferente de los seres humanos, «en realidad» son «gente» **(***ibidem:* **159).**

Este espacio significativo, vivo pues, se extiende a través de las peregrinaciones, las cuales a su vez están precisamente articuladas a

los momentos y el ritmo cósmico, del ciclo ceremonial. En las peregrinaciones cada sitio de descanso, e inclusive el paisaje mismo que se domina, están marcados por episodios rituales; las autoridades locales, particularmente los funcionarios llamados *kawiterutsixi***, son los que conocen las rutas y los que narran la mitología inscrita en el paisaje, por eso, dice Neurath, en algún otro lugar, estos especialistas deben poseer, para desempeñar eficazmente sus funciones, una excelente memoria.**

> *Los sacrificios cosmogónicos de los ancestros dieron origen al sistema de intercambios rituales que ocupan gran parte de la actividad religiosa de los huicholes. La interacción recíproca entre los comuneros vivos y sus antepasados deificados, es decir, entre los centros ceremoniales y los diferentes lugares sagrados del paisaje, se mantiene a través de dos movimientos opuestos: del centro a la periferia, y de la periferia al centro. Por esta razón, fiestas y peregrinaciones siempre van juntas. Por una parte, se invita a los dioses, que vienen de sus moradas, para asistir a las fiestas. Después, en las peregrinaciones, se visita a los mismos dioses en los lugares sagrados donde residen (***Neurath 1998:159***).*

Así, cada comunidad constituye un centro cósmico; su especificidad se expresa, en el paisaje, por la existencia de un «cerro patronal» que lleva el mismo nombre del pueblo.

La calidad profundamente existencial del cultivo del maíz se expresa en la estrecha relación que existe entre los rituales agrícolas y aquellos otros relativos al ciclo de vida, de tal suerte que las grandes fiestas son también el momento de ritos de iniciación. En el contraste, asentado profundamente en la cosmovisión mesoamericana, entre la temporada de secas y la lluviosa, esta última está asociada, entre los huicholes, con la infancia. A los niños, dice Neurath, se les relaciona con los elotes, las calabazas tiernas, las flores y los frijoles, así como con las nubes y la lluvia (*ibidem***: 265). Por otra parte, el propio trabajo agrícola posee una condición densamente ritual, tanto por su vínculo con la tierra como por ser parte del intercambio ritual con los dioses.**

> *Sembrando se establece una relación de pareja con la tierra –el acto de la nixtamalización y de la cocción del maíz implica una nueva separación entre hombres y dioses de la naturaleza–. Simbólicamente, el con-*

sumo de los primeros elotes implica nada menos que matar al hijo del cultivador y de la tierra. A través de la lógica social del intercambio recíproco de dones [...] y de las obligaciones mutuas, la religión huichola contempla comprometer a las deidades a sacrificarse en beneficio de los humanos. Es por los esfuerzos y los sacrificios de sus cultivadores, que el maíz está dispuesto a morir y ser consumido **(Neurath 1998: 122).**

El ciclo ceremonial comunitario huichol está compuesto de tres grandes fiestas o mitotes, *neixa* **como se les llama en la lengua propia. El ciclo comienza con la peregrinación a Wirikuta, el viaje que emprenden los peyoteros a la zona desértica del Real del Catorce, en San Luis Potosí. A su regreso se realiza el primer mitote,** *hikuli neixa***, que marca la transición entre la época seca y la lluviosa.**

En comparación con las sencillas ceremonias de **xiriki***, las fiestas agrícolas iniciatorias del* **tukipa** *son mecanismos sociales mucho más poderosos. Aquí, los ataques de las fuerzas que representan el orden ancestral, en contra de los aspectos vitales, salvajes y caóticos de la existencia [...] son mucho más pronunciados, sobre todo, porque implican mayores o más intensas prácticas de austeridad y auosacrificio cosmogónico. Por otra parte, es en las fases liminales de fiestas como Hikuli Neixa donde se crea un caos de tales dimensiones que, efectivamente, todos los participantes pierden la noción del tiempo y del espacio. Todos los roles se invierten y los mitoteros se vuelven parte del mundo de los dioses; desvanece la concepción empírica del cosmos y, sobre sus ruinas, se construye un complejo edificio ideológico [...] Finalmente, las personas que ya forman parte del mundo de los ancestros no regresan simplemente a la cotidianidad, sino la reconquistan. La síntesis violenta de los opuestos establece la jerarquía entre el mundo de los dioses y la vitalidad negada* **(***ibidem:* **271).**

Estas fiestas son asumidas con una extrema responsabilidad pues los huicholes consideran que, dado que viven en el «centro del universo» tienen la obligación de mantener al cosmos en movimiento, sobre todo porque los «mestizos» no lo hacen, ni los otros pueblos indios siguen las normas consideradas por los huicholes como eficaces.

En la «fiesta del peyote», *hikuli neixa***, los peyoteros que hicieron el viaje a Wirikuta, por el que poseen una condición sagrada que los**

hace un tanto peligrosos, y temidos, pues representan a los ancestros deificados, se reintegran a la comunidad en un ritual en el que se transforman en una serpiente de nubes, *haiku*. **Como lo apunta Neurath, la danza del peyote es la más compleja, por la polisemia de su simbolismo. En el mitote se expresa la analogía entre los venados y las serpientes de lluvia, los cuales se entregan a los hombres ante la pureza lograda a través del autosacrificio. «El mensaje es que la fertilidad depende de actividades como la peregrinación a Wirikuta y la cacería del venado» (Neurath 1998: 298).**

La segunda fiesta grande del tukipa es la llamada *Namawita Neixa*, **en la que se realiza la petición de lluvia; en ella tiene un papel central una larga antorcha hecha de astillas de ocote, a la que se llama** *hauri*.

> *Es evidente que los ritos relacionados con la antorcha de ocote tienen importantes connotaciones sexuales. Sabemos que el* **hauri** *es una representación del árbol cósmico y, observando los ritos, no cabe duda que se trata, además, de un símbolo fálico. Como lo demostró Jacques Galinier en el contexto mesoamericano no es raro que el símbolo del árbol cósmico se identifique con el falo y, por supuesto, con la coa. Lo que sucede durante el baile de* **Namawita Neixa** *es una representación simbólica de un coito. Cada vez al terminar las procesiones, se mete el «árbol cósmico» al interior del* **tuki**, *que es un espacio de claras asociaciones femeninas. El* **axis mundi** *copula con la tierra. En el interior del* **tuki**, *se levanta la antorcha encendida y los dioses de la lluvia bailan alrededor de ella. Cuando se baja la antorcha, se le apaga con una lluvia que son las pisadas de los danzantes* **Nia'ariwamete**. *Aparte de representar la lluvia, los danzantes personifican el flujo vaginal del* **tuki**. *Así apagan el fuego del* **axis mundi**. *La llegada de las aguas se equipara con un orgasmo, pero no solamente eso: las deidades femeninas destruyen el falo. La copulación del* **hauri** *con la tierra termina con una castración. El motivo de la vagina dentada que aparece en otros contextos mitológicos del Gran Nayar puede relacionarse con esta escenificación ritual. Según la lógica de los conflictos cósmicos, el atardecer del año implica un triunfo (momentáneo) de las fuerzas oscuras* **(***ibidem:* **320).**

La tercera fiesta grande, *Tatei Neixa*, **realizada a finales de octubre, cierra la temporada de lluvias; también se le conoce como la**

«fiesta del elote» o la «fiesta del tambor». Es cuando se despide a los dioses de la lluvia y se les presenta elotes y calabazas junto con infantes menores de cinco años.

> *Los niños realizan peregrinaciones simbólicas al cerro* **Paritek+a** *en el oriente y al mar en el poniente, lo que constituye un primer rito comunitario de paso para ellos; de hecho, su ingreso a la sociedad huichola.* **Tatei Neixa** *marca el momento en que los elotes se secan y se convierten en mazorcas, lo que corresponde a cuando los niños dejan ser como dioses de la lluvia y se vuelven verdaderos seres humanos* **(Neurath 1998: 326).**

En esta fiesta se marca también el principio de la mitad de sequía; se presentan las personas que asumirán responsabilidades por un año en la jeraquía político-religiosa. Para el mes de diciembre los peyoteros se dirigen a Wirikuta, y el ciclo se reinicia. Ellos expresan la concepción del sacrificio que domina la práctica religiosa huichola.

> *La ideología de sacrificio exige ascetismo y, hasta cierto grado, tiende a despreciar lo placentero, espontáneo y caótico de la vida (***t+kari***), es decir, la sal y el sexo, la riqueza ganadera y lo mestizo, la costa, el mar y las diosas de la fertilidad. Al mismo tiempo, se cree que las prácticas de sacrificio y austeridad son necesarias para obtener fertilidad y vida (***tukari***). Eso significa que las fuerzas que representan, para los huicholes, la vitalidad directa y natural –los jóvenes, las mujeres, las diosas– son subordinados a una autoridad ancestral y de orden superior. Las deidades de «abajo», al igual que los mestizos y, anteriormente, los enemigos de guerra, son los que quedan vencidos en las batallas cósmicas* **(***ibidem:* **337).**

La mesoamericanística

Las investigaciones de los dos grupos académicos aquí considerados, encabezados por Alfredo López Austin y Johanna Broda, constituyen espacios de gran importancia para el enriquecimiento de los estudios mesoamericanistas y pueden ser calificados de etnológicos en tanto hacen un manejo amplio de comparaciones, tanto de carácter espacial como temporal. En ambos grupos el punto de partida es una propuesta teórica expresada en el tratamiento sugerente de un tema

específico, las concepciones del cuerpo humano y la cosmovisión entre los nahuas del Altiplano en el siglo XVI para López Austin, y los rituales a los dioses de la lluvia y sus implicaciones sociales, políticas y religiosas, en el marco de la cosmovisión, para Broda. La perspectiva de largo plazo implicada en el desarrollo de ambas propuestas obliga al manejo de datos de otras ramas de la antropología y de otros campos de la ciencia, pero sobre todo establece como un referente básico de comparación la cultura contemporánea de los pueblos indios, materia de estudio de la etnografía.

Como lo indicamos antes, estos extremos referenciales de las comparaciones trascienden los antiguos objetivos del quehacer antropológico en Mesoamérica, como era la reconstrucción del pasado a partir de la etnografía, lo que implicaba considerar la cultura de los pueblos indios como una sobrevivencia escasamente alterada por medio milenio de dominio colonial. Ahora, en los trabajos de estos dos grupos académicos, hay una evidente preocupación por manejar con rigor las comparaciones, pero sobre todo, me parece, en plantear la importancia estratégica de reconocer los procesos implicados en la transformación de los pueblos indios; es decir, en el reconocimiento de las continuidades, de las rupturas y de las innovaciones, tanto en un plano general, correspondiente a la conceptualización de Mesoamérica, como en el regional.

Cada grupo académico ha creado espacios de diálogo a partir de los planteamientos de sus fundadores y lo que encontramos ahora es la muy rica discusión sobre la cosmovisión entre los pueblos nahuas de la serranía oriental, a partir de las propuestas de López Austin, lo que nos ha dado una gama muy interesante de problemas específicos y de comparaciones sugerentes, y algunas de ellas ciertamente inquietantes. Es de llamar la atención que el énfasis mayor surge de la tendencia a privilegiar el campo de la salud y la enfermedad, con lo que la preocupación por el cuerpo ocupa un primer plano, pero el que tenga como trasfondo a la cosmovisión le da un matiz y una relevancia particular a los datos específicos.

En tanto, el grupo encabezado por Broda se ha orientado, en el caso de sus repercusiones entre los etnógrafos, hacia las ciclos ceremoniales relacionados con la lluvia en las comunidades india y hacia el reconocimiento de algunos especialistas, como es el caso de los «graniceros» o «trabajadores temporaleños». En este contexto se lle-

van a cabo muy sugerentes comparaciones con los datos de la arqueología y de la etnohistoria, con lo que aparecen muy diversos problemas abiertos a la investigación, como es el caso de los calendarios y sus implicaciones astronómicas, por un lado, y sociopolíticas y ceremoniales, por el otro.

Con ambas perspectivas se destacan problemas diversos que contribuyen a delimitar la cosmovisión como un paradigma para las investigaciones y se han establecido temas con una gran potencial teórico, como es el del nahualismo, al que ambos grupos aluden, unos a través de los sacerdotes-curanderos, otros a través de de los especialistas temporaleños.

Finalmente, habrá que destacar la creciente influencia de los trabajos del grupo de Broda en las investigaciones etnográficas, puesto que hasta ahora el desarrollo más importante ha sido en los campos de la arqueología y de la etnohistoria; las tesis doctorales de Eustaquio Celestino y de Johannes Neurath, dirigidas ambas por Broda, donde se despliega una información etnográfica sustancial centrada en una comunidad, nahua una y huichola la otra, abren con mayor profundidad la discusión sobre los rituales agrícolas y su papel en la reproducción y mantenimiento de una cosmovisión de raíz mesoamericana, así como de una identidad étnica específica.

Cabe una aclaración oportuna, lo que he llamado los «grupos académicos» son en estricto sentido coros polifónicos en los que, a veces, se dan diálogos entre maestro y alumno que acaban madurando en colegas, pero otras veces es algún investigador que, sin tener una relación académica directa, decide incorporarse al coro y participar en las discusiones; lo que los define es aceptar un marco teórico y conceptual común. Ahora bien, ambos grupos, a su vez, forman parte de una comunidad científica mayor que tiene como base la discusión sobre los procesos históricos y culturales de Mesoamérica, a partir de la original propuesta de Paul Kirchhoff y del grupo que configura la problemática antropológica.

La mitad del mundo: la cosmovisión otomí

La obra etnológica de Jacques Galinier constituye uno de los trabajos fundamentales para el conocimiento de los pueblos otomíes contemporáneos, tanto por lo que se refiere a la descripción etnográfica, consistente en una muy rica documentación con una perspectiva re-

gional, como a su propuesta teórica, en la que ha hecho un planteamiento novedoso que abre perspectivas muy sugerentes para conocer la cultura de los pueblos mesoamericanos en sus propios términos, es decir a partir de categorías y conceptualizaciones abstractas inscritas en su cosmovisión. Su trabajo continúa, y se inspira, en los aportes de dos ilustres etnólogos franceses: Jacques Soustelle, que establece los marcos etnográfico y lingüístico para la definición de los pueblos otopames, como lo expresa su clásico *La Famille Otomi-Pame* (1937), y Guy Stresser-Pean, que ha realizado una vasta investigación etnológica en la Huasteca y quien conduce a Galinier hacia los pueblos otomíes de dicha región.

Las investigaciones etnográficas de Galinier se inician en 1969 y durante quince años recorre los pueblos otomíes del sur de la Huasteca recopilando una detallada información, para ello aprende la lengua otomí y recorre los vericuetos de sus grandes fiestas, de su vida cotidiana y de sus prácticas rituales, testimonio de ello es su espléndido texto, ahora clásico, *Los pueblos de la Sierra Madre* (Galinier 1987). Aquí aparece ya un conjunto de preocupaciones teóricas, apenas bosquejadas y asentadas en el material etnográfico que presenta y analiza, que habrán de cristalizar en su extraordinario libro *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (1990), en el que elabora detalladamente una propuesta teórica sobre la cosmovisión, y en el cual se abre al análisis la instancia de los procesos psíquicos, fundamentada en el psicoanálisis freudiano. Con esto abre una discusión que posee complejas implicaciones teóricas y metodológicas, no sólo por lo que se refiere a las concepciones relacionadas con la etnografía, sino también por mostrar diversas pistas para acercarnos a las culturas mesoamericanas como procesos de una extrema complejidad que nos son asequibles a partir de sus propios términos, lo que tiene que realizarse por el manejo de las lenguas indias respectivas; sólo entonces podremos ponderar las especificidades y las generalidades del conjunto de pueblos que comparten el sustrato de la cultura y de la historia mesoamericanas.

En el extenso tratado etnográfico sobre los otomíes de la Sierra Madre aparece ya una temática que anticipa la propuesta teórica posterior y que reconocemos en una de las tres partes en que está dividido el libro; en la que lleva el título de *Cuerpo, naturaleza y sciedad*. Destaca ahí un complejo de fenómenos que caben en la temática del nahualismo, como son los correspondientes al concepto mismo

de nahual y se refieren a los componentes anímicos, que se articulan con los conceptos de cuerpo humano, de salud-enfermedad, de vida-muerte, de curandero y poder.

Con respecto a los componentes anímicos Galinier nos dice que los otomíes con la palabra «nahual» se refieren a tres realidades: el *alter ego* **del alma humana, el curandero transformado en animal y el animal compañero. A este último se le conoce con el término de** *n'yeti*, **aunque también se usa el de** *xuti*, **sombra (Galinier 1987: 431). Sin embargo, el común de los mortales no conoce su animal compañero; no así el curandero, quien por sus facultades de vidente puede reconocerlo. Para los otomíes de Texcatepec, nos dice Galinier, los curanderos tienen, cada uno, como compañeros, un ave y un animal terrestre (***ibidem:* **432). En este mismo pueblo, se designa a estos con el término de** *puhni* **, «el animal que cambia». Con ello reconoce una asociación directa entre el jaguar y el curandero, lo que alude a relaciones de poder y que se expresan en la diversidad de nahuales atribuidos,**

> *ya que se piensa que al alma de cada curandero corresponden diversas almas animales de la misma categoría (por ejemplo, dos águilas y dos jaguares). En el mismo pueblo el número de «nahuales» atribuidos a cada curandero varía según el rasgo particular que ocupa dentro de una jerarquía simbólica, donde el grado inferior es el 1 y el superior, el 24. Los curanderos más importantes desde el punto de vista social poseen 24 animales «nahuales» (12 aguilas y 12 jaguares), los cuales deben morir al mismo tiempo que ellos y viceversa* **(***ibidem:* **432).**

Los nahuales residen en un cerro sagrado, el que constituye el referente de una comunidad particular, en donde se organizan en un sistema que reproduce la estructura comunitaria, cuya jerarquía superior corresponde a la de los curanderos. Estos nahuales tienen la función de proteger.

> *Simultáneamente, los «nahuales» –en particular los jaguares– tienen un poder de agresión y pueden llevar a cabo castigos. Ahora bien, esta función represiva aclara la naturaleza del poder de los curanderos, porque el temor que inspiran no se debe solamente a los sortilegios que pueden lanzar contra un enemigo, sino también a la facultad de poder transformarse en uno de esos animales peligrosos del monte, de tal*

manera que una agresión de este tipo siempre presenta un carácter ambiguo, como venganza de un curandero o castigo impartido por una divinidad **(Galinier 1987: 433).**

De acuerdo con Galinier, los nahuales median entre el mundo de los hombres y el de las divinidades, asimismo establecen una jerarquía que manifiesta una escala de poder; por otro lado, el conjunto de nahuales reproduce en el mundo animal al conjunto social. La riqueza y vigencia del nahualismo radica, apunta, en el papel primordial de la concepción del cuerpo como modelo cosmológico (*ibidem:* **439).**

*Desde el punto de vista anatómico, el hombre es una envoltura de piel que cubre la carne (***kö***) y los huesos (***to'yo***). La piel (***xiphani***) se percibe literalmente como un «cuero», como pellejo (***xi***) de venado (***phani***). En cuanto a los órganos donde se localiza el dolor, son la cabeza (***ya***), los pies (***kwa***), el vientre (***phoho***), el corazón y los huesos [...] El órgano esencial es el* **mbüi** *(término que designa el corazón pero sobre todo el estómago); está situado en el centro del cuerpo y su importancia es capital, porque es el receptáculo de todas las sensaciones como el bienestar o el hambre, Se percibe ante todo como el sitio donde se originan las emociones* **(***ibidem:* **441).**

Un lugar importante en la concepción del mundo otomí lo ocupa el curandero, *bandi***, «el que sabe», cuya capacidad terapéutica y facultades de vidente le otorgan un papel destacado. Sus virtudes lo hacen un hombre admirado y temido, simultáneamente.**

Si bien es necesario para la sociedad, al mismo tiempo representa la expresión viva del mal a causa de la familiaridad con los espíritus que su poder le otorga [...] Todo eso explica por qué se debe tolerar al curandero, puesto que es la personificación del antepasado creador. En la percepción de los miembros de la comunidad, el aspecto de curandero disimula siempre el de hechicero **(***ibidem:* **455).**

El vínculo íntimo que se establece entre el curandero y los pacientes a los que trata tiene como un punto de referencia fundamental la técnica terapéutica, basada en la confesión, en la que se repasan

los conflictos suscitados tanto en el medio familiar como en el de los vecinos y la comunidad; si bien esta entrevista es determinante para el diagnóstico, con ello se crea una relación profunda en la que tiene un papel importante la experiencia onírica, la cual se articula con las concepciones sobre la demencia y la embriaguez. Como lo expresa concisamente Galinier, «para los otomíes, ebriedad, sueño y muerte representan una misma unidad conceptual» (Galinier 1987: 485).

Sin embargo, hasta que realiza la investigación que nos presenta en *La mitad del mundo* **es cuando la cosmovisión y las concepciones corporales en que se expresa ocupan el eje de sus reflexiones; ello implica un profundo viraje teórico y metodológico. En primer lugar, un acercamiento explícito al concepto de «visión del mundo», añeja cuestión que obsesiona a la tradición filosófica occidental, pero que, acota, si bien alude a tópicos universales, sólo nos ofrece un bosquejo general e impreciso. En segundo lugar, apunta que la cosmovisión trasciende el ámbito de las manifestaciones conscientes.**

Para acercarse al conocimiento de la cosmovisión Galinier elige la estrategia que tiene como eje los rituales, uno de los procedimientos por los que se actualizan los mitos. Pues, como lo indica certeramente, los rituales constituyen:

> *[…]estímulos incomparables para toda reflexión especulativa, puesto que alimentan y exacerban las motivaciones de los actores, en un ambiente durkheimiano de efervescencia social, a través de «dramas culturales» como un nacimiento, un ritual terapéutico o una plegaria colectiva al Señor del Cerro* **(Galinier 1990: 31).**

Es entonces, por la observación de las prácticas ceremoniales como se tiene un acceso directo al modelo del universo otomí; es en ellas donde se manifiesta la existencia de un modelo inconsciente que explica el mantenimiento y la reconstitución de prácticas que parecían olvidadas (*ibidem:* **33).**

Este modelo tiene como referente fundamental al cuerpo humano, donde se articulan las nociones de sacrificio, de unión de los sexos y de ritual.

> *Penetrando en la intimidad de la vida familiar de los otomíes, participando en los rituales domésticos, en las intervenciones terapéuticas, fu-*

nerarias y sobre todo en el carnaval, me había llamado la atención el carácter sistemático de la asociación de las ideas cosmológicas con las que se refieren al cuerpo. Decidí entonces ir más lejos y estudiar las representaciones corporales, la anatomía indígena y, en particular, el conjunto de procedimientos metafóricos ligados al referente por excelencia del pensamiento simbólico indígena cuando éste reflexiona sobre el orden del mundo: el sexo. Es por esto que las representaciones de los órganos genitales, tanto masculinos como femeninos, serán descritas no solamente en razón de la presencia de las abundantes especulaciones que suscitan, sino también porque los procesos producidos por su unión están en el centro de un conjunto de reflexiones complejas **(Galinier 1990: 40).**

El ingreso al complejo simbolismo en el que reconocemos la polarización que rige la cosmovisión otomí habrá que hacerlo a partir de los ejes espacio-temporales y de los corporales, en un recorrido que tiene como primer referente los datos etnográficos, como los presentados en su trabajo de 1987, para luego volver a cuestionarlos y situarlos en la perspectiva más amplia del conjunto configurado en la visión del mundo. Así, uno de los tópicos principales para la cosmovisión es el del simbolismo de la casa que, como en gran parte de las comunidades mesoamericanas, remite a la estructura del universo. El reconocimiento de su topología cosmológica se logra a través de las referencias expresadas en las actividades rituales:

Horizontalmente, este espacio está delimitado por sus extremos asimilados a los puntos cardinales. Recordemos que una de las operaciones chamánicas preliminares a las intervenciones terapéuticas consiste en rociar aguardiente hacia cada uno de los puntos cardinales, al interior o al exterior de la casa, y en tomar tierra del suelo, con fines instrumentales, al inicio del proceso curativo. La noción de umbral es aquí esencial: en este espacio diferenciado, la entrada hace las veces de límite, de zona de transición, cuyo paso está sometido a un código. Es un lugar de circulación de fuerzas; por esto el chamán coloca siempre sus ofrendas frente a la puerta. Otro signo revelador: una cruz o una mazorca coronan el marco de la puerta, con el fin de proteger a las personas que franquean el umbral. Además, los ancianos hacen aún alusión a la puerta del cerro, ese límite crítico que se abre a intervalos regulares sobre un edén tropical, reino por excelencia del Diablo **(***ibidem:* **144-145).**

Tres puntos fundamentales dentro del espacio de la casa son: el fogón, el temazcal y el altar doméstico, ellos contienen complejas significaciones cosmológicas. El fogón es el lugar de la vida, cuyas tres piedras aluden a su condición masculina; por su parte el temazcal, considerado como una proyección reducida de la casa, representa el centro genésico del mundo; es una expresión del vientre materno, como lo indican los rituales relacionados con el parto y con la purificación del cuerpo. El altar doméstico es, para Galinier, una expresión del dominio de la patrilinealidad, de ahí la relevancia que adquiere en los rituales realizados en la fiesta del Día de Muertos (Galinier 1990: 148).

En el plano de la verticalidad aparece la oposición cosmológica fundamental entre el arriba y el abajo; de tal manera que aparece la concepción de los siete niveles, de los cuales los tres superiores corresponden al cielo y los tres inferiores al inframundo, siendo estos últimos los que han llamado más la atención y presentan una mayor elaboración ritual.

> *En resumen, la vivienda aparece realmente como el marcador espacial de esta ideología de la ancestralidad, que sigue siendo el horizonte afectivo e intelectual de todos los grupos del Altiplano central. Es comparable a la cueva del* **Códice de Huamantla**, *que abriga a una pareja otomí. Indica de manera emblemática el lugar secreto y cerrado de la vida ritual, surgida de un pasado prehispánico siempre vivo* **(***ibidem:* **149).**

La casa es el espacio privilegiado de las ceremonias de curación, en las que Galinier encuentra «el pivote de todo el sistema ritual», pues es ahí donde existe un consenso comunitario y se encuentra el mismo esquema simbólico que es usado en otras ceremonias otomíes. Aquí hay una indicación que me parece de importancia primordial, y a la que se alude en otras partes del libro, y es la referente a la separación clara entre el pensamiento cosmológico otomí y la religiosidad cristiana, pues no solamente tienen espacios diferentes, sino que se mantienen como dos sistemas separados; si bien, por otra parte ambos remiten a instancias sociales diferentes de las comunidades, pues es evidente la raíz europea del culto a los santos y de la estructura político-religiosa que rige al ciclo de fiestas. No encuentra por ninguna parte sincretismo o amalgama de los dos sistemas; aunque, acota, ello no impide que elementos de la cosmovisión otomí se en-

cuentren en el polo cristiano, o bien que el polo tradicional «no está exento de aportaciones europeas». Lo cierto es que uno y otro forman parte de la cultura otomí.

> *[…]este modelo dicotómico responde a una exigencia de control social cuyo instrumento es la organización ritual. Por una parte, la necesidad de un orden por consolidar explica la presencia de un arsenal de rituales chamánicos denominado «costumbres» y, sobre todo, del aparato de las ceremonias católicas, organizadas en torno al culto a los santos del panteón local. Tanto la tradición indígena como la religión católica son convocados para reforzar la organización comunitaria* **(Galinier 1990: 249).**

La casa, símbolo del universo en los términos de la cosmovisión otomí, se entrama en un conjunto social, la comunidad, y se sitúa en un paisaje cargado de un simbolismo en el que se expresan las categorías espacio-temporales fundamentales; ahí se encuentran los cerros, expresión de la verticalidad del mundo y morada de los nahuales, lo que Galinier llama los animales «dobles» . El espacio de la comunidad corresponde al ámbito del orden, en tanto se refiere a lo conocido, al grupo familiar. En el exterior del mismo se encuentra lo peligroso o, en términos éticos, lo sucio.

Este espacio social y simbólico se instala, a su vez, en un mundo que se concibe como vagamente rectangular y con un plano inclinado en el que la parte alta corresponde al poniente, la «tierra fría», en tanto que a la «tierra caliente» le toca el oriente; el eje fundamental este-oeste, para situar este espacio, se establece con el movimiento del sol, considerado como divinidad; de tal suerte que los referentes geográficos mencionados implican las oposiciones arriba/abajo y frío/caliente.

> *En la mitología otomí, el espacio oriental es definido como el lugar de la génesis, del placer y del pecado, dominio secreto de la diosa-madre […] El espacio occidental está regido por las divinidades del sacrificio. Abriga a los ancestros, a los «gigantes», criaturas antediluvianas de tierra fría que fueron transformadas (a consecuencia de caídas fatales) en esos megalitos impresionantes, en esas barrancas escarpadas que dominan el valle de Tenango de Doria* **(***ibidem:* **489-490).**

Así, el espacio se configura a partir de los ejes establecidos por el movimiento del sol; su recorrido permite la comunicación con el inframundo. Este mismo camino es el que siguen los ahogados, los arrebatados por los remolinos y aquellos que se aventuran en las cuevas (Galinier 1990: 489-490).

El mundo se estratifica verticalmente en siete niveles, como ya lo referimos con respecto a la casa; tres corresponden al cielo y tres al inframundo; pero es el sol la medida de esta totalidad cósmica, asociada al número 3, símbolo del principio masculino.

El espacio subterráneo sigue también la oposición este-oeste; pues en el oriente moran los enanos, relacionados con la vida terrestre, y en el poniente lo hacen los gigantes, relacionados con la muerte. Los estratos se comunican entre sí a través de ciertos puntos del espacio, como son los cerros, considerados como los operadores privilegiados para la vinculación con los diferentes niveles.

> *El serpenteante camino que va hacia su cima es considerado benéfico, mientras que el que penetra hacia el valle es peligroso y nefasto. En tanto que* **axis mundi***, el cerro permite pues una circulación en el espacio vertical, ya sea hacia el empíreo celeste o hacia el reino de los muertos. En los mitos sobre los cerros, el héroe cultural penetra en el universo abismal gracias a una cuerda con nudos, evocación de la que se amarra al dedo de los difuntos antes de su descenso a la sepultura. Señalemos un privilegiado soporte de la concepción axial arriba/abajo: el árbol, cuyo arquetipo es la majestuosa ceiba, símbolo de la fertilidad* **(***ibidem:* **492).**

La relación estrecha de los conceptos espacio-temporales constituye una característica de la lengua otomí, es decir el definir el tiempo en términos espaciales, o bien lo contrario, al espacio en los temporales. Lo cierto es que el referente temporal cotidiano es una concepción articulada que conjuga el calendario gregoriano con el ciclo agrícola; sin embargo, domina una interpretación lunar, reconocida en la circularidad de los ciclos vegetal, agrícola, humano y cósmico.

> *De cierta manera, es el desgaste mismo del tiempo el que define su esencia, ya que si el mundo actual está sometido realmente a ese proceso continuo de entropía es porque el tiempo se acaba junto con él […]*

> *el deterioro del tiempo parece constituir el aspecto oculto, inconsciente, del fenómeno de entropía. Es por esto que el tiempo representa una dimensión ritual fundamental, puesto que los actos oblativos son los instrumentos que permiten dominar la obra del tiempo, aplazar el inevitable advenimiento del diluvio, el fin del mundo (***kwati ra ximhoi***) (Galinier 1990: 502).*

Los cerros constituyen el referente fundamental de los pueblos otomíes; cada comunidad tiene el suyo, que le identifica. Los detalles particulares de ese cerro son objeto de culto por la carga simbólica que poseen; así, grietas, cuevas, fosas, acantilados, son referidos a una mitología. «Su morfología se explicita a través de una codificación antropomórfica: se habla de la cabeza, de los ojos, de los brazos, de la nariz». El cerro epónimo es la expresión del eje que atraviesa el mundo y por lo tanto establece la comunicación entre los mundos celeste y terrestre, entre el sol, en tanto divinidad, y las fuerzas del inframundo. En el movimiento ascendente, purificador, el hombre se opone a las potencias del inframundo, relacionadas con el pecado y la suciedad (*ibidem:*** 549).**

Los cerros son también la residencia de dioses; en ellos tienen sus «mesas» en las que se presentan para las ceremonias agrícolas realizadas periodicamente. En su altura se expresa una calidad energética.

> *Conforme al principio de asimetría Sol/Luna, los cerros lunares son los más elevados, mientras que los cerros solares se encuentran en situación de menores [...] Así, la clasificación de los cerros se funda ante todo en los poderes que les son atribuidos. En la cumbre de esta escala se destacan los cerros regionales, que son objeto de devociones en temporadas fijas. Vienen seguidamente los cerros epónimos o comunitarios, que son los símbolos territoriales del pueblo y las rancherías, medios de reconocimiento y pertenencia a una unidad poblacional específica [...] Al interior del espacio comunitario se manifiesta un segundo tipo de jerarquía entre «mayor» y «menor». Cada cerro representa uno de los polos del universo, y es a través de paridades de carácter ya sea generacional, ya sea sexual, que esta jerarquía es conceptualizada* **(Galinier 1990: 551, 552).**

Los cerros, además, reproducen la organización social comunitaria. Percibidos como la envoltura del inframundo, en su interior

se encuentra una comunidad, con sus autoridades y sus construcciones principales. Uno de los medios de acceso son las cuevas, a las que se refieren relatos sobre las pruebas que en ellas pasan los héroes míticos, cuyas incursiones son castigadas, pues entran en contacto con el mundo de los ancestros.

Por otro lado, en la espesura de los cerros sagrados viven los «dobles animales» o nahuales, de cuya existencia depende la salud y la estabilidad de sus poseedores dados sus vínculos de consustancialidad.

> *Es por esto que ningún poblado podría ignorar o descuidar su cerro epónimo. Todo el peso de las generaciones pasadas reposa en esas elevaciones, en esos acantilados, en esos túmulos que aseguran la continuidad histórica de la comunidad [...] Aún hoy día los cerros son considerados como verdaderos santuarios y no como creaciones naturales. Son construcciones cuyos hábiles arquitectos fueron los «gigantes», divinidades de la época antediluviana, sumergidos por el último diluvio* **(Galinier 1990: 554).**

En los cerros se originan las nubes y la lluvia, pues en su interior habitan el Señor del Viento, el Señor de la Lluvia, divinidades que si bien contribuyen al crecimiento de la vegetación, asimismo pueden destruirla. Reside también en los cerros el Señor de la Abundancia, manifestado en las piedras. «Es por lo tanto del cerro mismo que procede la divinidad mayor, el Señor de la Piedra, que es por añadidura el Señor del Mundo». Los rituales ligados a los cerros aluden de diversas maneras a su condición acuática (*ibidem:*** 555).**

> *Podemos llegar a la conclusión de que si el cerro es el lugar donde surge la «verdad», ello se debe a su rol de receptáculo de las operaciones sacrificiales, concebidas a través de un juego de metáforas sexuales. Un mito acerca de la penetración de un héroe de Santa Ana en el corazón mismo del Cerro Napateco, pone de relieve las correspondencias entre el cierre de la puerta del cerro y el cierra del sexo femenino sobre el pene, que acaba en una degeneración, en una muerte/diluvio del hombre sacrificado. El acto castrador es la condición que permite la fusión del héroe con ese líquido amniótico, llamado estanque o laguna. Esta operación es la marca de su reinserción en lo indiferenciado, en ese mundo ni masculino ni femenino, en un tiempo fuera del tiempo, cuando al fin alcanza «el lugar*

de la verdad» [...] Todo parece indicar que estos elementos de creencia refuerzan la representación general del cerro como lugar de muerte (por sacrificio) y de resurrección **(Galinier 1990: 556-557).**

Esto explica que los cerros constituyan una poderosa expresión de la ambivalencia sexual, como lo indica la concepción de la divinidad protectora de los cerros, la serpiente, la que «devora» a todos aquellos que se acercan.

La serpiente representa al sexo «masculino» de la mujer, es decir, su clítoris [...] nos encontramos en presencia de un simbolismo fálico inseparable de la visión del aspecto externo del cerro. Es pues gracias a esa multiplicidad de símbolos que el cerro resulta ser el reino de la ambivalencia sexual. En resumen, puede entonces decirse que la imagen mental que los otomíes se forjan de sus cerros oscila constantemente entre los dos polos, masculino y femenino **(***ibidem:* **558).**

Si toda esta descripción etnográfica nos asombra por la riqueza de su complejidad y por expresar la antigua y profunda vitalidad de los pueblos otomíes, lo que ocasionalmente era sugerido, atisbado, por una etnografía que en buena medida ha sido de «superficie»; no es sino cuando Galinier centra sus reflexiones en la concepción otomí del cuerpo humano que ingresamos a un universo conceptual que nos conduce a las categorías fundamentales de la cosmovisión, a la que bien podemos referirnos como definitivamente mesoamericana. Veamos pues algunos de los tópicos analizados en su libro.

La concepción otomí de la piel humana reúne complejas referencias cosmológicas, pero una de las más interesantes es la que se refiere a la concepción del tiempo. El universo, la bóveda celeste, se designa con la palabra *ximhoi*, **«envoltura del mundo», misma que nombra la vegetación que recubre la tierra. En el carnaval el Señor de la Vegetación aparece con el cuerpo velludo, el cabello largo y una espesa barba. El tiempo se simboliza en el proceso de putrefacción de la piel, lo que también es reconocido como el resurgimiento de la vida. «El paso hacia lo sagrado se expresa pues en otomí por referencia a los semas** *piel* **y** *podredumbre***» (***ibidem:* **620).**

En relación con los huesos, Galinier nos indica que poseen propiedades muy importantes, ya que no sólo permiten caminar, tam-

bién almacenan «fuerza», el esperma, generado en el tuétano, donde también se produce la sangre; aquí se asienta una distinción sexual, y una equivalencia, pues el semen remite al hombre y la sangre a la menstruación femenina.

Como ya lo había indicado en su etnografía, el centro del cuerpo se sitúa en el estómago, donde se contiene la fuerza vital, el *nzahki***, cuya naturaleza no difiere de aquella otra cósmica, vegetal o animal. «El término** *nzahki* **se deriva de la raíz** *za***, "árbol"; éste es símbolo de potencia. Lógicamente, el pene aparece como el lugar de expresión del** *nzahki***, cuyo centro genésico es el estómago» (***ibidem:* **623). Este es el punto donde residen la afectividad y las sensaciones, pero también los mecanismos de reflexión. «De acuerdo con la concepción antigua, el** *mbüi* **representa el punto focal de donde brotan la energía, las sensaciones y las percepciones» (***ibidem:* **625).**

Esta concepción se complementa con la del alma, la cual se conjuga con la de soplo, *ntahi***. La potencia del alma es mayor en el hombre que en la mujer:**

> *[…]ya que está íntimamente ligada con la «palabra», con el discurso mítico, expresión de la masculinidad. Contrariamente a la concepción pluralista del alma entre los totonacos, cuya sede se encuentra en diferentes puntos sensibles del cuerpo, la visión dualista otomí asigna al soplo-alma (o «sombra»,* **xuti***) una doble ubicación en el hombre y en su* **alter ego** *animal o nahual. Se considera al alma una entidad distinta de la fuerza vital (***nzahki***), aunque dependa de un mismo órgano, el* **mbüi***. El* **ntahi** *se desprende accidentalmente del cuerpo por la «caída» que requiere una «levantada» del alma (ibidem).*

Las malformaciones del pie son interpretadas por los otomíes como signo de potencia sexual. En su representación iconográfica con papel recortado, remite a *taxkwa***, «gran pie podrido», Señor del Mundo.**

En relación con los órganos sexuales Galinier encuentra una compleja elaboración simbólica; en términos metafóricos pene y vagina son equivalentes, como lo son otras partes del cuerpo. Desde esta perspectiva Galinier nos ofrece una sugerente propuesta derivada de su material otomí, y hace una referencia directa a la vieja discusión sobre el nahualismo; su punto de partida es la consideración de que pene y nahual son dos operadores de transformación:

*En los dos extremos del ciclo de vida, la dimensión reducida connota, por consiguiente, en el aspecto sexual, el reposo y en el aspecto corporal, la infancia y la vejez. Cabe preguntarse si estas correspondencias se ven prolongadas en la presentación del pene en erección. La respuesta parece ser a todas luces positiva, ya que los «gigantes» aparecen como víctimas sacrificadas en el espacio nocturno, desvitalizados y convertidos en piedras (***to***) o «amputadas» pues el lexema* **to** *tiene ese doble sentido... Gracias a sus múltiples transformaciones, el pene puede ser considerado como un paradigma de metáforas que aporta nueva luz, bajo dimensiones propiamente sexuales, al universo simbólico del nahualismo. El nahual es un ladrón de mujeres, Señor del Sexo, según nos lo recuerda el mito. Como contraparte de ese privilegio, tiene la obligación de alimentar a su cautiva con carne (***gö pene***). Al igual que el órgano masculino, el nahual experimenta una metamorfosis nocturna y adopta el aspecto de un animal. Además, el nahual posee una facultad particular de desmembramiento, operación que lleva a cabo quitándose el pie y colocándolo junto al fogón [...] De acuerdo con mi hipótesis, la identificación entre el nahual y el pene permite dar cuenta de la doble valencia de ese concepto de animal compañero y de hombre metamorfoseado en animal. Explica además la noción de un doble animal en el ciclo de vida, paralelo al del hombre: si se atenta contra la vida del hombre, el animal «muere» y viceversa. Cazando en el monte puede matar inadvertidamente a su compañero y por lo tanto ocasionar su propia muerte* **(Galinier 1990: 646).**

Con esta interpretación, y considerando la visión asimétrica del cuerpo, el pene y el nahual se relacionan con la parte baja, «gobernada por el Diablo». Aquí se sintetiza la correspondencia entre cosmos y cuerpo humano.

Hay una muy sugerente indicación con respecto al nahualismo y la definición del poder, que se ejemplifica con los chamanes, cuyo grado de autoridad se correlaciona con el número de nahuales que poseen, esto es una expresión de potencia.

Es pues en el interior de un mismo campo simbólico del poder donde volvemos a encontrar las ideas chamánicas acerca de los nahuales y el pene, del cual se sabe que es también un instrumento de autoridad, de control de los acontecimientos espacio-temporales. Al bastón con

listones de los chamanes, símbolo de su poder sobre la comunidad, se le llama en **Texcatepec s'üt'api**, *«Señor» (literalmente «cola-instrumento»)* **(Galinier 1990: 647).**

El equilibrio cósmico, apunta Galinier, tiene como referentes los polos masculino (de la pureza) y femenino (de la impureza), de tal manera que la actividad ritual «ensucia» al mundo, por ello los participantes debe estar en una condición de «blancura».

Por su actividad como catálisis de los elementos, el ritual es un generador de «impureza». Pese a tal sobreabundancia de **s'o**, *el mundo resurgirá purificado. Tal vez existe la idea subyacente de que la representación del orden encuentra en sí misma la justificación, y que la actividad sexual (productora de desorden social) debe ser controlada, canalizada a través de una serie de reglamentaciones (ibidem:* **650**).

Las relaciones sexuales, pues, generan una diversidad de metáforas en la cosmovisión otomí, tanto por lo que se refiere a la agricultura, en la que el hombre ve su trabajo con la tierra como una relación sexual; o bien en su referente humano, el hombre «planta», «siembra», «labra» al tomar una mujer.

En otras palabras, el sexo de la mujer polariza concatenaciones de imágenes que permiten conocer los ocultos mecanismos que sustentan el orden del mundo. Finalmente, se resumen en esa actividad, bastante sencilla, que es la penetración, el desollamiento, el corte, el aniquilamiento, fuente de todo resurgimiento. Ya sea que considere al destino humano, al mundo animal o vegetal o al espacio cósmico, el hombre ve reproducirse por doquier el mismo proceso: el sexo femenino no es a fin de cuentas más que el punto de ocurrencia privilegiado de un vasto fenómeno sinergético de dimensiones cósmicas, saturado de símbolos **(***ibidem:* **654).**

Una muy valiosa indicación con respecto a la relación hombre-palabra / mujer-silencio, que remite al trabajo de campo del etnógrafo, es la que apunta a las implicaciones de hablar con una mujer, acto que es interpretado como «una especie de penetración anticipada», lo cual es sancionado, pues tanto la palabra como el semen son fecundadores (*ibidem***).**

Otra simbolización importante es la que establece un vínculo entre el sacrificio y la castración, situada en el corazón mismo de la cosmovisión otomí:

> *Desde el punto de vista otomí, la castración representa una ley de insoslayable realidad, que concierne tanto al género humano como a todas las especies vivientes del universo. Este «corte», que está en el origen de toda metamorfosis, es el punto de paso necesario mediante el cual se efectúa la mutación de las propiedades y de las características de todo lo que está marcado con el sello de la masculinidad [...] La castración, prueba del dominio de la mujer y de su poder sobre los hombres, es sinónimo de muerte, es decir, de génesis. Al intervenir en el «lugar de la verdad», la castración permite al hombre alcanzar por fin esa «visión clara» (***numaho***) en el punto culminante del orgasmo* **(Galinier 1990: 661).**

Existen también otras polaridades corporales, como la que contrasta el lado izquierdo con el derecho, o el adelante y el atrás, o bien el arriba y el abajo. Así, la mitad superior del cuerpo comunica con el cielo. «La parte baja entra en contacto con la tierra, es decir, con la divinidad *hmühoi***, con la impureza y con el pecado (con el pie se pisa cualquier porquería)» (***ibidem:*** 668).**

Estas polaridades que rigen la cosmovisión otomí se nos presentan como asimétricas y jerarquizadas, pues tienen como premisas dos propuestas:

1. *Las mujeres poseen el control de las fuerzas sobrenaturales. Son el Señor del Mundo, el Diablo, y acumulan en ellas toda la riqueza del universo.*
2. *Este enorme poderío pone en peligro la cohesión de la sociedad, del orden comunitario, cuya responsabilidad recae sobre los hombres* **(***ibidem:* **676).**

El hecho, nos dice Galinier, es que el poder real está en manos de los hombres, en tanto son ellos los responsables del orden social, lo que se manifiesta abiertamente en la filiación patrilineal y en la exclusión de las mujeres de los cargos civiles y religiosos (*ibidem***).**

Es obvio que los otomíes proceden –de acuerdo con la tradición mesoamericana– a una clasificación de fenómenos por pares. Pero, en nombre de una lógica de la verticalidad, introducen una dicotomía más determinante que las otras, entre la parte superior e inferior del cuerpo. Sin lugar a dudas, los otomíes pertenecen a aquellas sociedades en las que la visión del mundo corresponde a una serie de transformaciones, distorsiones y recomposiciones de la imagen del cuerpo. Por si fuera poco, el «modelo otomí» construido a partir del contraste arriba/abajo, no puede dejar de estimular la mentalidad occidental, ya que me parece que contiene a la vez una auténtica **teoría del inconsciente**. *Quiero decir con esto que, dentro de la lógica de la interpretación indígena, las representaciones cosmológicas sólo pueden ser comprensibles si se las hace corresponder con el sistema de las pulsiones de vida y de muerte. Al mismo tiempo, las producciones simbólicas individuales que resultan de la actividad onírica, son remitidas a aquellas generadas por la práctica ritual y, por lo tanto, colectivas* **(Galinier 1990: 681).**

El enorme esfuerzo analítico y de elaboración teórica que expresa Galinier en sus dos libros, es coronado con una definición de los axiomas de la representación del mundo de los otomíes, presentes en sus diferentes sistemas rituales y en su rica mitología; son los siguientes:

– *El universo es un campo de energía sometido a un ciclo de desarrollo.*
– *Esta energía es polarizada en forma de dos entidades complementarias.*
– *La fusión energética es necesaria para la reproducción del cosmos e implica el sacrificio del elemento activador, macho.*
– *El universo es una réplica a gran escala del cuerpo humano.*
– *Los rituales son realizaciones necesarias y periodicas de esos dos diferentes principios.*
– *El principio dualista se extiende al conjunto de las relaciones de poder que vinculan a la comunidad india con la sociedad nacional y con el Estado* **(***ibidem:* **682).**

No es posible transmitir en esta breve referencia la riqueza de la información aportada por Galinier ni las diversas elaboraciones teóricas que realiza a lo largo de un texto sustancioso; sin embargo, me

parece oportuno subrayar algunos aspectos que me parecen importantes y definen la contribución de Galinier a nuestra discusión. En primer lugar destaca la destreza expresada en el análisis de los rituales y de las metáforas que generan, lo que requiere un conocimiento profundo de la lengua otomí; en segundo lugar, resulta fundamental el análisis de las representaciones del cuerpo humano y de sus ricas implicaciones con la cosmovisión. Pero lo que sintetiza su enorme trabajo es la definición de los principios generales que rigen la cosmovisión otomí, en donde se generan las ricas y originales metáforas que se expresan en los rituales diversos que llenan el mundo de estos pueblos de la Sierra Madre Oriental.

Cabe señalar también el ámbito regional de su investigación, aunque como lo muestra su monografía etnográfica anterior, sus referentes básicos son las comunidades. Esto significa que su trabajo implicó un proceso de comparaciones y contrastes, evidentes en su primer texto etnográfico, lo que sitúa a este espacio cultural otomí como el ámbito empírico de sus generalizaciones.

Donde encuentro su mayor contribución es en la instalación en un primer plano, uno de sus ejes principales de análisis, de las representaciones sobre el sexo y las relaciones sexuales; ya otros trabajos habían mostrado las estrechas relaciones entre el proceso agrícola y la configuración del ser humano, por el cual se establece un paralelo entre la siembra y la gestación, pero avanzar en este camino y señalar el ámbito de la sexualidad como referente metafórico de rituales como la danza del volador, y particularmente en la relación que propone entre nahualismo y pene, abre el camino de los procesos psíquicos, no sólo por lo que se refiere a los contenidos inconscientes de los rituales mismos, sino sobre todo porque encuentra en la cultura otomí una teoría propia del inconsciente. Con ello se abre el paso a una amplia y rica discusión teórica, llena de complejidades, de dificultades y con múltiples implicaciones metodológicas. Me parece que es una propuesta que hace avanzar significativamente las investigaciones sobre la cosmovisión mesoamericana.

TERCERA PARTE

REFLEXIONES FINALES

En este texto nos hemos planteado, como eje de nuestras reflexiones, el campo de la cosmovisión mesoamericana; la propuesta es fundamentalmente exploratoria, pues hemos procedido a partir de un conjunto de textos que apuntan explícitamente el ceñirse al tema de la cosmovisión. Es decir, no se ha discutido como punto de partida el concepto de la cosmovisión desde las posiciones teóricas actualmente en juego, ello es ciertamente una tarea a futuro y requiere de un trabajo cuidadoso que abra a la discusión tanto lo que se refiere a sus diferentes definiciones como a un deslinde con conceptos de importancia clave como los de religión e ideología, entre otros. De entre los autores a los que hemos acudido, y entre quienes están aquellos que han hecho algunas de las más sustanciosas contribuciones, como es el caso de Johanna Broda y Alfredo López Austin, unos han apuntado la problemática de una manera muy general, otros han definido una posición explícitamente; sin embargo, tales tomas de partido han sido más bien excepcionales y la mayor parte de los autores han asumido una especie de consenso que supone un acuerdo general con el concepto.

La cuestión central es, me parece, la de discutir el tema general en abstracto, con referencia a las grandes corrientes teóricas de la antropología o a las tendencias relevantes en el campo de la filosofía, para llegar a una definición de carácter universal , o bien, el explorarar el potencial analítico del concepto y remitirse a los grandes problemas planteados por la mesoamericanística en el campo de la religión y la ideología. La posición adoptada aquí es preliminar, es decir, se trata de recoger los planteamientos y los resultados de aquellos autores que declaran referirse a la cosmovisión , con el fin de analizar sus resultados y compararlos. Evidentemente el paso siguiente es con-

tinuar con el trabajo comparativo y analítico, así como el destacar las corrientes teóricas. Esto es, como ya se afirmó, una tarea todavía por hacerse.

Es claro que el concepto de cosmovisión tiene un carácter de muy amplia generalidad y su consideración apunta al desarrollo de trabajos futuros que prometen contribuciones significativas. En este sentido, aquí hemos explorado su uso y sus diversas alusiones acudiendo a una doble perspectiva. Por una parte hemos tratado de situar las discusiones acerca de la cosmovisión en el campo específico de la etnografía de México, en donde confluyen discusiones académicas y discursos políticos e ideológicos. Esto constituye el tema central de la Primera Parte, aquí hemos sugerido que el concepto de cosmovisión aparece como una discusión teórica pero gradualmente se ha convertido en una especie de paradigma, dado su grado de generalidad, articulado a la definición de Mesoamérica. Esta conjunción nos permite reconocer la historia de la etnografía en México como parte de la historia de la ciencia, perspectiva en la cual ambos conceptos señalan cambios significativos que hemos destacado en nuestro análisis.

Por otra parte, desarrollamos una perspectiva poco trabajada en la antropología mexicana, la de reconocer la configuración de un campo teórico, el de la cosmovisión en este caso, tanto en lo que se refiere a sus vínculos con la discusión tenida en los países centrales, como a sus inserción y desarrollo en la mesoamericanística mexicana. Como es evidente en la exposición misma, este campo teórico apenas comienza a consolidarse y a mostrar su potencialidad analítica. En este sentido, la intención de este texto es apuntar precisamente a tal potencialidad.

Finalmente, resulta importante subrayar que el interés personal en el tema de la cosmovisión procede de la elaboración de un proyecto de investigación más amplio, el que tiene como objetivo central la realización de una etnografía de la cuenca de México. Esta investigación se ha propuesto diseñar un amplio marco compuesto de tres partes: 1) la dedicada a la discusión sobre los sistemas de cargos, a partir de la propuesta que considera a esa estructura como el núcleo de la organización social de las comunidades indias contemporáneas de México; este carácter le otorga un papel fundamental en el proceso de reproducción de la identidad étnica y en la construcción de una memoria histórica. Una etnografía de México tiene que partir

de esta premisa, lo que no ha sido el caso hasta ahora, cuando han dominado los criterios apoyados en rasgos lingüísticos.

2) Por otra parte, hemos partido de la propuesta que asume la vigencia de una tradición mesoamericana en la constitución de la cultura nacional en México; el espacio más evidente de esta consideración es el de la cultura de los pueblos indios, los cuales se integran por sus correspondientes comunidades. Para ingresar a este espacio nos apoyamos en el concepto de cosmovisión mesoamericana. Así, damos el primer paso para reconocer sus implicaciones y su perspectiva, manteniendo su carácter tentativo para futuras investigaciones.

3) La tercera parte de la investigación general corresponde al estudio de los pueblos mesoamericanos de la cuenca de México, para ello hay una sustanciosa información histórica y etnológica, no así en el caso de la etnografía, en el que esta región, de enorme importancia en la historia mexicana, permanece todavía en nuestros días como una verdadera «tierra incógnita» por lo que se refiere a su consideración como totalidad regional. Así, la investigación apunta a fundamentar el despliegue del trabajo de campo y de estudios de diverso tipo que contribuyan a construir la visión etnográfica regional.

Toda esta explicación es necesaria para advertir sobre el carácter parcial de este trabajo, pues forma parte de la propuesta mayor que hemos mencionado. Asimismo, esta condición parcial trata de justificar el tono de estas *Reflexiones finales,* que tienen como finalidad recoger la serie de propuestas hechas a lo largo del texto y constituir la base de investigaciones y reflexiones futuras. Para mantener la doble perspectiva y la estructura planteada, la hemos presentado en las dos partes correspondientes.

La etnografía de México

Partimos de la necesidad del reconocimiento de un marco general en el que el desarrollo de la antropología mundial constituye el escenario donde se despliega una práctica científica, la cual tiene como ámbito significativo un país que muestra marcadamente la condición colonial de sus orígenes, una de cuyas características fundamentales es una sociedad pluriétnica; en ella los pueblos originarios representan una mayoría demográfica que en términos sociales y políticos se sitúa en una posición de inferioridad. Tal situación define un contraste que impone determinaciones profundamente diferenciales con la antropología ge-

nerada en aquellos países con proyectos coloniales; es decir, la antropología en México desde sus orígenes se plantea como un instrumento que coadyuve a las tareas de construcción nacional, no a respaldar el sostenimiento de un sistema colonial. Por ello aquellos ilustres pensadores del periodo colonial que han sido señalados, por una historia un tanto convencional, como fundadores, son parte de esa amplia categoría de los «precursores».

La configuración de una comunidad científica específica con un paradigma propio es un acontecimiento que se sitúa en los finales de los años treinta y comienzos de los cuarenta de este siglo XX. Antes, en el periodo que corresponde al Estado-nación independiente, tenemos dos grandes etapas: a) la que corresponde a la consolidación del patriotismo criollo en el siglo XIX, cuando los pueblos indios son situados como el pasado pagano de la nación mexicana y parte de su historia natural. A los pueblos contemporáneos se les define como un «problema» cuya solución a la mano es la del «exterminio», sea por las armas o por la mezcla; b) la de la Revolución Mexicana, cuando se plantea como problema central el de la unidad nacional, ante el cual la diversidad étnica y cultural constituye un obstáculo, salvable por una política de «incorporación» y una consigna de mestizaje que José Vasconcelos expresa elocuentemente en su consigna de una «raza cósmica».

El espacio en el que se mantiene la tradición científica sostenida por el antiguo patriotismo criollo es el Museo Nacional, dedicado exclusivamente a la Historia Antigua de México. La presencia de la cultura de los pueblos vivos se consigna hasta 1964, en el nuevo Museo Nacional de Antropología, aunque todavía en un lugar secundario y un tanto romántico.

La formación de una comunidad científica con una amplia estructura institucional, con una escuela que adiestre a los profesionales legalmente reconocidos, con una organización gremial, con revistas especializadas y con un paradigma propio es un acontecimiento que sucede en los años cuarenta. Ello tiene como antecedente teórico la presencia creciente del evolucionismo, paradigma en el que emerge la antropología misma como ciencia. Sin embargo, las influencias teóricas que respaldan la formación de la comunidad antropológica mexicana son las del culturalismo boasiano y las del funcionalismo británico. El paradigma que le identifica es el de Mesoamérica, propuesto por Paul Kirchhoff en 1943, en el que se conjuga la tradición científica del Mu-

seo Nacional con la incorporación de las perspectivas del culturalismo principalmente.

Para apreciar de cerca estos procesos nos hemos confinado al campo de la etnografía, en el que se concilian diversas especificidades de la antropología, tales como: la percepción y registro de la alteridad; el desarrollo de un creciente número de técnicas de registro y control de la información considerada como significativa; la definición del trabajo de campo como la experiencia profesional fundamental; la preparación de textos básicos como referencia para diferentes generalizaciones e interpretaciones. Sobre todo, el desarrollo de la etnografía expresa vivamente las diferentes orientaciones teóricas que marcan sus procesos de cambio, así como la conjugación variable de objetivos académicos y políticos.

La etnografía de México tiene como teoría pre-paradigmática al evolucionismo. La vigencia de esta orientación se muestra claramente en la obra pionera e influyente de Manuel Gamio, cuyo proyecto general tiene como primer resultado su extensa investigación *La población del Valle de Teotihuacán*, y abarca las grandes síntesis de Carlos Basauri (1940) y de Lucio Mendieta y Núñez (1957). Los aportes retomados por la comunidad que se reúne bajo el paradigma mesoamericano son los siguientes: a) el uso del criterio lingüístico para la definición de las identidades étnicas; b) la determinación del espacio regional como significativo para las investigaciones etnográficas; c) la importancia de las investigaciones de campo para el diseño de programas gubernamentales; y d) la necesidad de expresar un compromiso social con los pueblos estudiados.

Los autores que desarrollan planteamientos originales de investigación etnográfica en el marco del evolucionismo y fundan la variante mexicana son Manuel Gamio, Moisés Sáenz y Miguel Othón de Mendizábal, y entre los que desarrollan las líneas de estas aportaciones están Carlos Basauri, Alfonso Fabila y Francisco Rojas González. Todos ellos producen los textos que podemos considerar representativos de este momento de la etnografía de México.

El culturalismo aporta a la etnografía mexicana el concepto de área cultural, propuesto inicialmente por Frans Boas y desarrollado por Alfred Kroeber en su intento por establecer una correlación entre áreas culturales y áreas naturales; el paso dado por Paul Kirchhoff con su propuesta germinal de Mesoamérica implica la consi-

deración de los procesos históricos subyacentes. Otro aporte del culturalismo es la relativización de las diferencias culturales, lo que contrarresta la impronta etnocéntrica del evolucionismo; asimismo, hace explícita la independencia de las características culturales de aquellas otras relacionadas con las definiciones raciales y con las particularidades lingüísticas en términos de adelanto / atraso, o bien de superioridad / inferioridad.

El aporte fundamental del funcionalismo británico que llega con los antropólogos de la Universidad de Chicago es el concepto de estructura y configura los campos teóricos de la organización social, de las relaciones de parentesco, de la tecnología y la economía, del sistema de cargos y de las relaciones interétnicas. También es de trascendencia la implantación de una elaborada y rigurosa metodología del trabajo de campo, la que tiene entre sus conceptos básicos el de comunidad, como universo de observación y de generalización. Asimismo constituye parte de las contribuciones del funcionalismo la exigencia de llevar un diario de campo, de manejar guías de observación en las que se establece una primera estructura temática y de presentar los resultados en textos debidamente protocolizados, como la monografía etnográfica.

El concepto de Mesoamérica funda un paradigma por el que se define la comunidad antropológica mexicana; por una parte otorga una dimensión temporal que abre la puerta al reconocimiento de procesos de largo plazo implicados en los datos etnográficos; por la otra, establece un vasto marco de comparaciones con diversas instancias en términos de complejidad. Esta misma magnitud impone la necesidad de establecer ámbitos diversos de generalización basados en criterios de orden práctico o bien de carácter histórico. Con estos referentes se establecen programas de investigación que contribuyen a dotar de sustancia las grandes propuestas. El desarrollo de tales programas constituye la actividad científica considerada como «normal».

El propio Kirchhoff (1966) se encarga de señalar las diferentes tareas para las ciencias antropológicas articuladas bajo el paradigma de Mesoamérica. En esta línea hay que situar los planteamientos que hace Guillermo Bonfil en su *México Profundo* y las tareas que se desprenden para la etnografía .

La consolidación del paradigma mesoamericanista se expresa en la aparición de la primera obra de historia de la antropología mexicana (Comas 1964) que legitima las orientaciones vigentes al cons-

truir una secuencia que conduce natural y lógicamente a las instituciones que configuran la comunidad antropológica de su tiempo; y en la presencia de organizaciones gremiales como son los colegios de profesionales.

Otra muestra de la presencia decisiva del paradigma mesoamericanista es el contenido teórico que rige la preparación de las guías y la solución técnica de las salas de etnografía del Museo Nacional de Antropología. Si bien el criterio general es documentar la cultura de los pueblos indios dentro de la sociedad mexicana, cuya antigüedad evidencian las espectaculares salas de arqueología, la delimitación espacial y la organización temática indican como referentes tanto la orientación culturalista como el empleo de criterios funcionalistas; ambos en el marco general de una concepción cultural mesoamericana.

La expresión más elaborada del compromiso social en esta etapa de la antropología mexicana, caracterizada por la implantación del paradigma mesoamericanista, es la política indigenista, en la que se conjuga la formación profesional, el desarrollo de investigaciones y la definición de políticas editoriales. El mayor esfuerzo para dotar de base epistemológica a la antropología aplicada implicada en la acción indigenista lo realiza Gonzalo Aguirre Beltrán, quien se refiere entonces a una antropología mexicana específica –diferente de aquella articulada a los grandes programas coloniales–, cuya tarea central es la integración de los pueblos indios situados en una condición de atraso y de marginalidad.

Los años setenta corresponden al abandono del funcionalismo y del culturalismo como planteamientos teóricos fundamentales. Sin embargo, se conserva como parte constitutiva básica de la formación profesional y de las investigaciones etnográficas el trabajo de campo. El sentido del compromiso social sufre una transformación, pues por una parte se desarrolla una tendencia militante adscrita a posiciones partidarias, consecuente con la implantación de la teoría marxista en la docencia antropológica; por la otra surge, todavía titubeante y con una entonación un tanto oficialista, la voz de los propios pueblos indios, sujetos de la etnografía culturalista, con el consecuente desplazamiento de las declaraciones y de los textos de los antropólogos como las expresiones autorizadas de los problemas de los pueblos indios.

La etnografía comienza a adquirir, en los años ochenta, una polifonía de voces. Al discurso todavía oficialista de los dirigentes indios ads-

critos a la política indigenista, se incorporan las reivindicaciones agrarias respaldadas en una identidad étnica específica de comunidades indias en diferentes regiones del país; las exigencias alcanzan también a la educación, donde se comienza a dibujar la lucha por la definición de una pedagogía propia y la defensa del derecho a la lengua y a la cultura indias. El punto de mayor avance es la reivindicación del reconocimiento de las autoridades indias y de las formas políticas propias; comienza a darse un proceso de elaboración teórica en función de sus luchas políticas, como lo muestra la teoría de la comunalidad construida y enriquecida en las luchas de los pueblos indios de Oaxaca.

En el campo de las monografías etnográficas empieza a definirse una perspectiva de los antropólogos profesionales procedentes de comunidades indias; como puede advertirse en las colaboraciones de tres de ellos en la más reciente publicación dedicada a hacer una síntesis de la cultura de los pueblos indios (Robledo 1995). No hay una diferencia teórica ni tampoco divergencias de carácter político expresadas en sus textos; pero sí la evidencia de un conocimiento profundo de la región que describen, de un manejo amplio de la lengua india y de una particular sensibilización a la historia regional desde la perspectiva de los pueblos indios, así como el registro de diversos aspectos de relevancia cultural, no siempre perceptibles para quienes no conocen de cerca la lengua y la cultura regionales.

El proceso de toma de conciencia de los pueblos indios frente al discurso de las diferencias culturales, tema de una etnografía culturalista, ha llegado a un punto que señala un quiebre político y teórico con la emergencia del movimiento zapatista en Chiapas, en 1994, y con la fundación del Congreso Nacional Indígena, en 1996. Las reivindicaciones culturales y lingüísticas se han centrado en la exigencia del reconocimiento político a partir de sus especificidades étnicas. La discusión nacional sobre el derecho a la autonomía de los pueblos indios ha abierto numerosas cuestiones que exigen respuesta por parte de la etnografía, tales como la definición de las unidades sociales y políticas significativas; es decir, de los sujetos políticos y jurídicos. Aquí se abre un cuestionamiento profundo a conceptos como los de comunidad, municipio, región, grupo étnico, diversidad lingüística y dialectal, a las formas propias de gobierno, a la vigencia de un derecho propio y de una medicina culturalmente diferente, entre otros tópicos que han sido temas de investigación en la etnografía.

En este punto del desarrollo de la etnografía se definen diversos problemas que han permanecido como cuestiones abiertas, no resueltas, y cuya solución incide en lo que puede ser un replanteamiento sustancial. Tales son los siguientes:

a) La definición del estatuto teórico de las sociedades prehispánicas; con lo cual se pueden sentar las bases metodológicas que permitan comparaciones y proyecciones rigurosas a partir de los datos etnográficos. Un ejemplo de la importancia de este tópico es la discusión acerca del Estado en las sociedades mesoamericanas, tanto por lo que se refiere a sus orígenes y a sus diferentes formas, como a las características que componen la noción de poder.

b) El carácter del impacto de la sociedad colonial en la configuración social y cultural de los pueblos indios, así como en el establecimiento de determinaciones que han incidido en su desarrollo histórico. Aquí evidentemente una de las cuestiones que expresa la trascendencia de este tema es la del origen de las comunidades agrarias indias y sus relaciones con las Repúblicas de Indios, asimismo resulta central la determinación de su organización político-religiosa en el marco de la sociedad colonial y en el de las bases agrarias de su economía.

c) La definición del papel de los pueblos en el proceso de configuración de la sociedad y la cultura nacionales, considerando su condición demográfica mayoritaria hasta prácticamente mediados del siglo XIX.

d) El establecimiento de criterios que permitan ponderar las características de la diversidad étnica, cultural y lingüística de la nación mexicana y del lugar que ocupan los pueblos indios en el conjunto nacional. Esto implica una ampliación de la perspectiva etnográfica desde el campo en el que se ha desarrollado convencionalmente, el de la cultura de los pueblos indios, hacia la totalidad nacional.

Una cuestión que atraviesa el desarrollo de la etnografía a partir de los señalamientos de Manuel Gamio, en el marco de las tareas establecidas por el nacionalismo de la Revolución Mexicana, es la del compromiso social. La urgencia de solución del «problema indígena» conduce a privilegiar la configuración de una etnografía que permite el desarrollo de programas de acción social, como primera meta; otorgando un papel secundario a las cuestiones científicas. La fundación de una política indigenista gubernamental, que tiene como primera

instancia institucional el Departamento de Asuntos Indígenas, que posteriormente es reemplazado por el Instituto Nacional Indigenista, sienta las bases para la realización del compromiso social en el que se conjugan investigación etnográfica y los programas de acción social.

Sin embargo, el desarrollo teórico y político de los años setenta inicia una crítica que traslada el compromiso social en dos direcciones diferentes: para los que asumen la posición marxista el compromiso implica una militancia partidaria con los trabajadores del campo y de la ciudad; en cambio, para los etnicistas el compromiso implica el apoyo para que los propios pueblos indios expresen de viva voz sus reivindicaciones y definan sus posiciones políticas. Lamentablemente la tensión que introducen estas exigencias sociales conduce a una reducción drástica de las investigaciones etnográficas y a su ubicación un tanto marginal.

Ahora ha llegado para la etnografía el momento de establecer un diálogo con los pueblos indios; no tanto con sus dirigentes políticos como con sus intelectuales, aquellos especialistas poseedores del saber en el que se fundan sus especificidades culturales y lingüísticas.

Otra área de la etnografía particularmente problemática es la definición de las unidades significativas para la reproducción de la identidad de los pueblos indios y para su representación política; es decir, el replanteamiento de lo que los evolucionistas llamaban las «tribus», que en sentido estricto corresponde al antiguo concepto de nación, atribuible al conjunto de hablantes de una misma lengua, como se usaba en las crónicas coloniales. Este problema se trasladó a las discusiones de los años setenta, al asumir exactamente el mismo criterio lingüístico para la definición de los «grupos étnicos» y de los «consejos supremos», creados por el indigenismo de ese tiempo. La cuestión central aquí es la de del sujeto de la historia y de la representación política en el contexto del Estado-nación.

Sin embargo, la propia experiencia de campo de la etnografía ha establecido hace tiempo dos instancias fundamentales para entender la diversidad y la reproducción de las especificidades culturales: la comunidad agraria y la región interétnica. A partir de ambas es que se fundan las características de los movimientos sociales y de sus reivindicaciones políticas.

El proceso de cambio de los pueblos indios, en especial la amplia dispersión a que ha conducido el intenso movimiento migratorio desplegado en los últimos cincuenta años, plantea tareas nuevas a la

etnografía. Así, la migración y el asentamiento en las ciudades, en las zonas de altas producción agrícola, así como en diversas regiones de los Estados Unidos, sin romper sus vínculos con los lugares de origen, han desterritorializado las comunidades; pero también han reindianizado amplias regiones, como las del norte de México. El tejido de las diversidades étnicas, característico de los antiguos centros de origen mesoamericano, se ha extendido a todo el país e incide en la cultura nacional de formas que todavía no hemos considerado en la etnografía.

Indudablemente el desarrollo nacional en términos socioeconómicos, políticos y culturales ha influido en la transformación de los pueblos indios y en la conformación de sus movilizaciones; paralelamente la etnografía ha cambiado su estrategia de investigación, sus planteamientos teóricos y sus implicaciones éticas y políticas. Contra las tendencias culturalistas que se mantienen dentro de los límites de la comunidad y de la cultura, las investigaciones mexicanas insisten crecientemente en la significación fundamental del marco de lo nacional, sin desdeñar las instancias comunitarias y regionales. Sin embargo, me parece que hay también un mayor rigor y refinamiento en las investigaciones de campo; a las anteriores y tradicionales monografías etnográficas se les ha dotado de una orientación teórica explícita y se han desarrollado áreas de investigación y de discusión que permiten un elaborado proceso analítico, así como una mayor profundidad, como es el caso de la configuración temática del campo de la cosmovisión.

La cosmovisión mesoamericana

En el campo de la etnografía mesoamericanista hemos elegido un tópico que expresa claramente el proceso de configuración de un campo teórico, que remite a una metodología específica, así como a su consolidación, reflejada en la riqueza de los materiales de campo aportados, en la generación de nuevos conceptos y en su creciente importancia y profundización, al punto de erigirse como un paradigma a partir del cual se establece una perspectiva nueva para apreciar de una manera diferente el conjunto de los tópicos que componen la etnografía de México. Tal es el campo de la cosmovisión mesoamericana.

En esta parte del trabajo trataremos de consignar algunas de las generalizaciones a que se ha llegado en la discusión, particularmente en los tópicos que hemos elegido por su calidad representativa. Sin

embargo, es necesario advertir que existen otros tópicos en los cuales se implica el tema de la cosmovisión, aunque no se haya asumido explícitamente la necesidad de este marco teórico, si bien se le alude por la metodología desarrollada y por el manejo de conceptos que adquieren una mayor profundidad una vez reinstalados en este tema, al que se articulan de diferentes formas.

Esto sucede, me parece, en los tradicionales temas de la organización social, como el de los sistemas de parentesco, con sus reglas de descendencia y sus normas matrimoniales, entre otros; lo encontramos asimismo en la caracterización del ciclo de vida, en los rituales que marcan sus momentos significativos. Otro tema es el de la medicina tradicional, que alude, a su vez, a los sugerentes tópicos de las clasificaciones etnolingüísticas, como las relativas a las plantas, a los animales, al cuerpo mismo. Más remotamente se han bosquejado relaciones con la cosmovisión en aquellos temas relacionados con el control social, la ética y las relaciones de poder, algunos de cuyos tópicos ha adquirido gran relevancia actualmente, como el de las relaciones jurídicas locales, el de los derechos humanos y el de las relaciones de género.

Ciñéndonos al campo específico de la cosmovisión podemos, tentativamente, reconocer tres momentos importantes en su desarrollo teórico: el de su fundación, indicado por la aparición del libro de Calixta Guiteras, *Los peligros del alma* (1961, 1965); el de su articulación con la etnohistoria y la arqueología, como se plantea en los trabajos de Johanna Broda, y sobre todo en el libro de Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología* (1980); el de su reconocimiento como una estrategia etnográfica de gran profundidad, pero sobre todo de apertura al campo del psicoanálisis y de la filosofía, como se encuentra en la obra de Jacques Galinier, en especial en *La mitad del mundo* (1990) y en la ponencia presentada en el I Coloquio de Estudios Otopames (1998).

Veamos ahora lo que podemos extraer, como conclusiones, de los planteamientos aquí considerados, agrupándolas en tres campos temáticos: 1) el de la conceptualización de la persona, desarrollado en la discusión sobre nahualismo; 2) el de la configuración del paradigma del ciclo del maíz, compuesto por una extensa muestra de descripciones etnográficas en torno a los rituales agrícolas; y 3) el de la geometría del cosmos, que ha tenido una abundante expresión en los estudios de la etnohistoria y la arqueología mesoamericanas (como se

advierte, por ejemplo, en los trabajos de Seler, Preuss y Soustelle), y que en la etnografía comienza a explorarse a partir precisamente de los planteamientos de Calixta Guiteras en el libro citado.

El tema del que emerge la discusión sobre la persona en la cosmovisión mesoamericana es el del nahualismo, que tiene como punto de partida el ensayo de George Foster, *Nagualism in Mexico and Guatemala* (1944), en el que resume una información dispersa y hace un planteamiento que influye notablemente en los trabajos etnográficos posteriores. La propuesta se sintetiza en la definición de dos conceptos: el de nahualismo y el de tonalismo. Con el primero se refiere a la presencia de ciertos individuos que tienen la capacidad de transformarse en animales para cometer fechorías; el segundo corresponde a la creencia de que cada persona tiene un animal compañero, con el que comparte una serie de características temperamentales y la vida misma, pues nacen y mueren simultáneamente y en estrecha relación.

El primer planteamiento en el que el tema se articula al campo de la estructura social, en estrecha relación con las relaciones de parentesco, con la organización política y con las definiciones locales de poder, es el del ensayo de Alfonso Villa Rojas, *Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico* (1947), en el que, con los datos reunidos en Oxchuc, comunidad tzeltal de los Altos de Chiapas, el nahualismo es definido como un sistema de control social en el que el referente fundamental es una concepción de autoridad y poder basada en la posesión de un nahual o «espíritu familiar». En efecto, los miembros de mayor edad de los grupos de parentesco, así como el dirigente máximo del calpul, el *k'atinab* («el que calienta»), poseen un nahual determinado, llamado en tzeltal *lab*, el cual reside en el corazón de su dueño durante el día, pero por la noche se desprende del cuerpo para recorrer la comunidad y conocer el pensamiento y los hechos de sus miembros. Cuando encuentra que las normas comunitarias han sido violadas castiga a los transgresores enviándoles una enfermedad; para lo cual, nos dice Villa Rojas, el funcionario, en su papel de «echador de daño», *ak'chamel*, deja que su nahual penetre en el cuerpo de la víctima y devore lentamente su alma. Esto sucede en un ámbito específicamente onírico.

Si bien la fuerza del nahual es algo que se adquiere con la edad y el prestigio, y se percibe en las personas de temperamento enérgico, existe una compleja jerarquía que, como se aprecia en trabajos pos-

teriores, remite a la cosmovisión. El principio de la jerarquía es la noción de poder, expresada en las dualidades calor / frío y arriba / abajo, en la que la posición más alta la ocupa el jefe del calpul mayor, *muk'ul kalpul*, y la menor el del *bik'it kalpul*. Villa Rojas reconoce tres tipos de nahuales, en los cuales podemos ver ahora la vigencia de las dualidades citadas, y otras que luego serán apuntadas por autores posteriores. Por una parte encontramos la que corresponde a las oposiciones citadas: la de los animales y la que llama fenómenos naturales, como las bolas de fuego, que a su vez expresan cromáticamente una jerarquía, pues apunta que pueden ser rojas, amarillas o verdes. Por la otra, su tercer tipo, el *pale*, un ser diminuto con figura humana, de no más de un metro de altura, con atuendo de obispo, del que se dice es el más fuerte y peligroso. Como lo indicarán Vogt (1979) y Pedro Pitarch (1996), este personaje remite a la oposición indio / ladino, en una condición interiorizada y articulada a la cosmovisión.

Calixta Guiteras establece, con base en sus datos de Chenalhó, la presencia de dos entidades anímicas (concepto extremadamente útil en esta discusión que introdujo Alfredo López Austin: una inmortal, el *ch'ulel*, que se desplaza en los sueños y se aleja momentáneamente en los estados de inconsciencia, de ebriedad, de muerte aparente y durante el coito; la otra, mortal, el *wayjel*, en la que aparece la dualidad frío / caliente, pues puede ser un animal, o un fenómeno meteorológico, como viento o rayo. Estos últimos corresponden a las posiciones de poder, cuya máxima expresión es la posesión de trece entidades.

El *ch'ulel*, entendido como expresión de calor, *k'ajk'*, alude a la vitalidad y a la existencia de vínculos con las fuerzas sobrenaturales, asimismo remite a la virilidad; se acrecienta con el desempeño de cargos prestigiosos en la jerarquía comunitaria. El hombre adquiere calor a lo largo de su vida y en la experiencia otorgada por el manejo adecuado de lo sagrado.

La persona se encuentra unida a su entidad anímica, el *wayijel*, por el hecho de compartir el mismo *ch'ulel*, plantea William Holland (1963); todas las entidades anímicas de este tipo, llamadas «animales compañeros» en los textos de la época, residen en el cerro sagrado de la comunidad y reproducen la jerarquía social la cual es encabezada por las entidades más poderosas (las de las autoridades), y con el mayor número de nahuales, que puede variar de uno a trece. Son ellos

los que controlan y vigilan a los de menor jerarquía; son llamados también los «abrazadores» y «cargadores» (*petometik* **y** *kuchometik***). En su descripción de las entidades se reconoce también los dos tipos que expresan la dualidad caliente / frío: por una parte animales, por la otra el torbellino, el arco iris y las bolas de fuego (1963: 172).**

En Pinola, a las autoridades que vigilan la comunidad también se les reconoce la posesión de tres a trece nahuales, y se les refiere con el sugerente término que expresa su dualidad, *me'iltatil*; **éstas residen asimismo en el cerro sagrado de la comunidad, el** *Muk'na*. **Los nahuales de esta comunidad poseen una serie de rasgos muy sugerentes, como son las cualidades cromáticas y la altura. Así, se nos dice que hay tres tipos de nahuales: rayos, meteoros y torbellinos, en orden de mayor a menor altura de vuelo. Los rayos a su vez se jerarquizan por su color; el más fuerte es el negro, seguido por el rojo y el blanco. Los meteoros, a su vez, son verdes, rojos y blancos, en orden de importancia; finalmente, el nahual torbellino es el de menor altura y el más cercano al fuego, se caracteriza por desplazarse con los pies hacia arriba, por lo que sus dueños presentan una ligera calvicie como marca; a ellos se les atribuye la capacidad de mascar brasas.**

En Zinacantán se conoce a la entidad compañera como *chanul*, **siendo su expresión más poderosa la representada por el jaguar; la cual poseen los curanderos o videntes,** *h'iloletik*, **los ocupantes de cargos que ambicionan ascender en la jerarquía y los dirigentes políticos.**

En Chamula, Gary Gossen reconoce la vigencia del principio caliente / frío en la conceptualización del ciclo de vida, pues es visto como un proceso en el que se acumula calor y cuyo manejo determina las características de temperamento, de sexualidad y de capacidades oratorias, entre otros atributos. Pero lo más interesante es la tipología de las entidades anímicas, de evidente complejidad. Por una parte está lo que llama la *'ora*, **representada por una vela de colores que está en el cielo; por la otra la dualidad** *ch'ulel/chanul*. **La primera entidad, que se sitúa en la punta de la lengua, se compone de trece partes, al igual que el** *chanul*. **En esta última encuentra una tipología social que distingue entre ricos, gente de medianos recursos y pobres, a cada uno corresponde un tipo de animal; todos los animales compañeros son mamíferos, pues un rasgo específico es la posesión de veinte dedos. Hay, además, una categoría de animales compañeros,** *chanul*, **que sólo poseen los curanderos / brujos, en la que se incluyen animales do-**

mésticos, pájaros e insectos; su rasgo distintivo es pasar desapercibidos para poder ejercer su acción vigilante y de castigo.

En Chalchihuitán, Köhler (1995), además de reconocer la dualidad anímica, encuentra que es posible distinguir tres tipos: animales salvajes, animales domésticos y fenómenos naturales. Sin embargo, encabezando la jerarquía de estas entidades se encuentra una pareja que expresa varias oposiciones: el jaguar emplumado, *k'uk'il bolom*, y el colibrí de una pata, *jun akan tz'unun*. Llama la atención la presencia de entidades anímicas del tipo «fenómeno natural» no consignadas antes en la etnografía regional, tales como el rayo de luz, el aire titilante, la nube y el tornado; asimismo es sugerente la referencia, en esta misma categoría, al algodón y el espejo.

La expresión más elaborada de las entidades anímicas en las comunidades de los Altos de Chiapas es la que nos presenta Pedro Pitarch con base en su trabajo etnográfico realizado en Cancuc. Aparece en primer lugar una entidad genérica, el ave del corazón; en segundo lugar están las mencionadas en los trabajos anteriores, el *ch'ulel* y el *lab*. Ambas tienen una doble representación: en el corazón de su dueño y en el cerro, en el espacio correspondiente a su filiación en las fratrías de la comunidad. Sin embargo, donde encontramos un panorama muy sugerente y original es en las características del *lab*; cada persona puede tener de uno a trece; componen una sorprendente constelación de seres que Pitarch agrupa en tres categorías. Para expresar la diferente ubicación de las entidades anímicas recurre a una representación en la que la superficie corresponde al cuerpo, inmediatamente debajo está el *ch'ulel*, y en la profundidad están los *lab*; para Pitarch la diversidad interior de las entidades anímicas expresa las condiciones del mundo exterior. Es así como el mundo ladino se sitúa en la composición corporal y anímica, y se reproduce en el cerro correspondiente. A la «castellanidad» que rige en el interior de los cerros corresponde la condición pasional, violenta y primitiva que forma parte de la persona, opuesta al entendimiento de la cabeza y el cuerpo, la parte específicamente india.

Del planteamiento que hace Alfredo López Austin sobre las tres entidades anímicas se habrían de desarrollar las investigaciones etnográficas de Italo Signorini y Alessandro Lupo en la Sierra Norte de Puebla, en una comunidad nahua, con resultados muy sugerentes. El *yolo* es la más importante, inseparable del cuerpo para poder vivir, de na-

turaleza inmortal e indivisible, transmite la energía al cuerpo para poder vivir; es equilibrio interno, racionalidad y conciencia. Las otras dos entidades, *tonal* y *ecahuil*, componen una dualidad de opuestos, característica de la cosmovisión mesoamericana; así, en tanto que la primera remite al animal compañero que cada persona posee, y tiene por lo tanto una condición exterior, la segunda se sitúa en el cuerpo. Lo interesante es que en tanto el *ecahuil* se relaciona con la luna, pues posee una calidad fría y se liga a la oscuridad y a la noche, el *tonal* se relaciona con el sol, la luminosidad y el calor. Además, la primera entidad, *ecahuil*, tiene una forma humana, reside en el hombre y es muy vulnerable, en tanto que la segunda, *tonal*, asume una forma animal, es exterior y es prácticamente invulnerable. Ambas entidades constituyen lo que dichos autores llaman un «binomio anímico». En los datos de esta región aparece el número siete como expresión de la totalidad: tal es el número de partes de que se compone el *ecahuil*, y el del máximo de animales compañeros. En siete partes se divide la tortilla que se ofrenda en el ritual agrícola. Todo lo cual es remitido, por Lupo, a los planos del universo: los cuatro rumbos y los tres planos.

Entre los otomíes de la Huasteca (Galinier 1987), los conceptos sobre el nahual remiten a tres realidades: el *alter ego* del alma, el animal compañero y el curandero transformado en animal. La dualidad aparece en los «compañeros» de los curanderos, de los que cada uno puede tener hasta 24, presentados por pares de un ave y un animal terrestre, entre los cuales los más poderosos son las águilas y los jaguares. Aquí también las entidades residen en el cerro epónimo reproduciendo la jerarquía comunitaria. Galinier encuentra en el papel fundamental de los conceptos sobre el cuerpo como modelo cosmológico uno de los mayores medios de resistencia, relacionados con el nahualismo, y por ende con la cosmovisión.

Una indicación que abre las puertas a nuevas elaboraciones teóricas es la que se refiere a la existencia de un modelo inconsciente de la cosmovisión, la cual explica el mantenimiento y la reconstitución de prácticas aparentemente olvidadas. Este modelo tiene como referente fundamental al cuerpo humano.

Una representación más elaborada de las entidades anímicas, entre los otomíes, se relaciona con las concepciones sobre la energía; así, en el centro del cuerpo, el estómago, se contiene la fuerza vital, la cual se complementa con la entidad llamada «soplo». En la concep-

ción dualista el «soplo» o «sombra» se sitúa tanto en el cuerpo como en el animal compañero.

Con respecto al nahualismo, Galinier ofrece una propuesta en la que el pene es considerado como paradigma de metáforas sobre las transformaciones y dependencia entre animal compañero y hombre. Es en este punto en el que a partir de las diversas referencias a la sexualidad entre los otomíes se abre la discusión, y el diálogo, con el psicoanálisis.

De estas reflexiones se desprende una primera conclusión de carácter metodológico: resulta cada vez más arriesgado partir de los datos de una comunidad para establecer generalizaciones a escala del área mesoamericana, por lo que es más apropiado mantenerse en el ámbito de la región, teniendo como una posibilidad comparativa la extensión al conjunto de una lengua particular. Sin embargo, es evidente la necesidad de establecer comparaciones dentro de una misma región para tener una idea cabal de las variantes de una comunidad a otra, con el fin de caracterizar más adecuadamente aquellos aspectos que definen a la región como totalidad.

Con respecto al campo de los rituales agrícolas encontramos su mayor riqueza en la expresión de las categorías espacio-temporales de la cosmovisión; aunque, por otro lado, aquí se localiza uno de los aspectos simbólicos de enorme densidad y fuente de algunas de las más bellas metáforas, el relativo a las concepciones del cuerpo y de la vida a partir de la observación del ciclo del maíz. Asimismo, en este espacio de reflexión reconocemos a un tipo de especialista que representa al intelectual y dirigente en estrecha relación con el ciclo ceremonial ligado a las actividades agrícolas, poseedor tanto de los saberes en que se sintetiza una experiencia milenaria, producto de la observación exacta de la naturaleza, como de una condición sacerdotal que expresa los valores más altos de una comunidad y de una región específicas.

Los rituales agrícolas establecen una primera división dual de los ciclos temporales: la que separa la estación lluviosa de la de secas, marcada por dos grandes fiestas, la de la Santa Cruz y la de los Muertos. También marca un contraste que es fundamental en los ciclos rituales: el que corresponde a la polaridad centro ceremonial comunitario / sitios ceremoniales de rancherías, parajes y sitios significativos del entorno natural. Esta polaridad reproduce el componente dual de la cultura con un polo arraigado profundamente en la cosmovisión me-

soamericana, ligado al trabajo agrícola, y el otro en proceso constante de negociación y actualización con la sociedad nacional representada por los ceremoniales comunitarios que tienen lugar en el centro administrativo y político-religioso.

Otras expresiones rituales que marcan sus concepciones temporales son aquellas que señalan momentos cruciales, significativos en las observaciones astronómicas, tales como los equinoccios y los solsticios, o bien las que remiten a los antiguos sistemas calendáricos, lo que Albores ha llamado las «fiestas en cruz», en las que las celebraciones católicas corresponden a tales fechas astronómicas significativas; todo lo cual lleva a cuestionar un supuesto «sincretismo» y nos permite reconocer rituales que permiten una doble lectura: una que es exterior, para las autoridades eclesiásticas y políticas regionales, y otra interior, para los miembros de la comunidad.

Una de las más importantes fiestas ligadas a los antiguos sistemas calendáricos es el carnaval, relacionada, por lo menos en la región de los Altos de Chiapas, con el ritual correspondiente a los cinco días que señalan el final del año, cuando se trastoca el orden cotidiano y se reinicia un nuevo ciclo anual, como lo indica. Ochiai (1991). Otra interpretación del carnaval, hecha por Victoria Bricker, es la que reconoce un drama ritual en el que se expresan las concepciones históricas locales, correspondientes a la cultura y a la cosmovisión locales.

Los rituales agrícolas demarcan y estructuran el espacio de diferentes maneras: en los campos de cultivo se señalan los rumbos del universo y el centro, manifestación del *quincunce*, síntesis espacial mesoamericana. En las procesiones y rituales a cuevas, ojos de agua, barrancas, cimas de los cerros y lagunas, además de pedir por la lluvia, es decir por la vida, se dota al paisaje de una significación mitológica, con lo que se establece una relación compleja entre la cosmovisión y las particularidades geográficas de una comunidad.

Otra expresión ceremonial de diversos significados, que se relaciona primeramente con la petición de lluvia y con otros momentos del ciclo ceremonial, es la de las peregrinaciones. En el Valle de Toluca se han registrado las dos peregrinaciones a Chalma que hacen los «ahuizotes» de Xalatlaco, para pedir y devolver «el arma», así como la de los graniceros de Texcalyacac al cerro Olotepec; éstas señalan momentos importantes, como las dos mitades o bien otros periodos significativos para la cosmovisión. Los otomíes de la Huasteca, por su parte, peregri-

nan a Mayonika, el «centro del mundo» donde se encuentra el origen de la lluvia y de los vientos, como nos lo indica Galinier. Pero donde encontramos una muy elaborada concepción de las peregrinaciones es entre los huicholes, según lo ha consignado Neurath, pues en tanto que el viaje a Wirikuta expresa el sacrificio para pedir la lluvia y para realizar la iniciación de los jóvenes, la tres grandes fiestas o mitotes que estructuran el ciclo de lluvias transforman el espacio ritual en escenario para la representación de los dramas cósmicos. En uno de esos mitotes, el de la fiesta del elote, los niños recorren simbólicamente los extremos del mundo, delimitado por diversos marcadores del centro ceremonial.

Hay rituales agrícolas en los que la actividad ceremonial se centra en el *axis mundi*, señalado por un «árbol cósmico» que se representa sea por el «palo volador», o por otros símbolos arbóreos o florales. En la danza del volador que se realiza entre las comunidades nahuas y otomíes orientales, se le otorga un denso significado relacionado con la fertilidad, humana y vegetal.

Con los materiales etnográficos otomíes, Galinier establece la existencia de una misma estructura entre los rituales agrícolas, los terapéuticos y la fiesta de los Muertos; en todos ellos se señalan los puntos significativos espaciales, así como se sigue una secuencia ritual semejante. El eje de dicha relación tiene como referente fundamental la condición del cuerpo humano como modelo cosmológico.

Esta misma condición que relaciona cuerpo humano y cosmovisión se expresa ricamente en el trabajo agrícola, en el que se simboliza una relación sexual con la tierra, lo que genera, como producto de esa unión, el maíz. Es decir, la tierra es un cuerpo que la actividad agrícola lastima y penetra pero requiere de sacrificios, por medio de los cuales se alimenta.

Una de las más bellas interpretaciones sobre la concepción del sacrificio como suprema actividad nutricia, la recoge Sybille de Pury-Toumi entre los nahuas orientales, quienes en el mito de Sintiopil explican que con la sangre del sacrificio se genera la vida. Así, al alimenta la tierra y depositar la semilla, se inicia un ciclo que muestra el carácter paradigmático del ciclo del maíz, pues la gestación humana es considerada, al igual que la semilla, como un proceso de putrefacción en un medio húmedo, y el nacer como una acción de descenso. Como lo apuntó Lupo con datos de la misma región, la planta de maíz es como el cuerpo humano, cuyo corazón lo componen las

mazorcas. Las plantas de maíz respiran, tienen sangre, lloran, padecen sed, entristecen. Entre los huicholes, nos indica Neurath, la temporada lluviosa es considerada como la etapa infantil, los niños son tomados como elotes, calabazas tiernas, flores, nubes y lluvia. En el tercer mitote, el de la fiesta del elote, los niños dejan de ser dioses de la lluvia y se transforman en hombres. En tanto que los jóvenes iniciados se convierten en dioses que realizan el viaje a Wirikuta.

De acuerdo con el mismo Neurath, el viaje a Wirikuta es una experiencia iniciática marcada por el sacrificio; la prueba de la pureza alcanzada es que el venado, al que se va a cazar, se entrega a sus captores para ser sacrificado; esta misma condición es la que otorga fuerza y posibilidad a la petición de lluvias; finalmente, venado, serpiente y lluvia son expresiones de la misma energía.

Uno de los hallazgos más sorprendentes es la importancia de la danza para la generación de la lluvia, como lo expresan de múltiples formas los mitotes de los huicholes, y podemos extender esta significación a todas las comunidades que integran el Gran Nayar. Otra interpretación en el mismo sentido es la que hace Aramoni de la danza del volador. Entre los «graniceros» del Valle de Toluca se reconoce el efecto propiciador del acto de brincar y patear sobre la tierra de las danzas rituales, tanto de las llamadas «del tecuani» como de las realizadas por los danzantes conocidos como «concheros». Hermitte indica que, en Pinola, Altos de Chiapas, se considera que San Miguel, en forma de niño y como el Rayo generador de la lluvia que reside en el corazón del cerro, produce los truenos al patear el piso.

Una de las figuras que emerge con gran fuerza en el análisis de los rituales agrícolas es la de sus dirigentes, sacerdotes poseedores de un extenso y sustancioso saber, curanderos cuyas acciones canalizan la violencia social, protectores espirituales de sus pueblos. Los curanderos nahuas de la Sierra Norte de Puebla muestran, en sus diálogos con los etnógrafos, toda su sabiduría y creatividad lo mismo que esos notables sabios del Eje Volcánico a los que se conoce como ahuizotes, ahuaques, quicazcles, tlamantine y otros nombres más. Ellos asumen una responsabilidad cósmica en los rituales que dirigen. Cada comunidad, en la voz de sus especialistas, vive la necesidad de realizar las ceremonias agrícolas como una experiencia fundamental para el mantenimiento de la vida, en secuencias rituales que son consideradas como las más adecuadas y eficaces.

En su condición de curanderos, estos hombres de conocimiento, recorren el cosmos en sus experiencias terapéuticas, como lo muestran las largas plegarias recogidas por Pitarch y Köhler; el acto de curar consiste en un largo y detallado recorrido en la búsqueda del alma del enfermo, perdida y capturada por las entidades que pueblan el universo. En su recorrido nombran los lugares, reconocen la identidad de los seres que los habitan, así como sus virtudes y sus furias; penetran en los cerros y en el inframundo, para llegar finalmente al sitio en que realizan su ceremonia curativa. Como le dice Xun P'in a su ayudante, Pitarch, la vida es como una larga ceremonia de curación.

El planteamiento de la cosmovisión como marco general tiene como antecedente lo que en las monografías etnográficas corresponde a la cosmología; es decir, la explicaciones mitológicas sobre los orígenes del mundo, del hombre, del pueblo y de muchas de las características distintivas de una comunidad determinada. Sin embargo, bajo la influencia de la filosofía alemana y de la etnología francesa, la perspectiva se amplía y profundiza hasta configurarse como una matriz compuesta de dualidades, oposiciones y procesos generales que rigen el pensamiento y la vida de una sociedad determinada, espacio donde se sintetiza una historia en una continua reinterpretación y actualización. Uno de los primeros esfuerzos para organizar la compleja información del México Antiguo en el marco de una cosmovisión es el realizado por Soustelle (1982); en el campo de la etnografía el trabajo fundacional es el de Calixta Guiteras (1965), que conjuga la tradición francesa y la de la etnografía culturalista.

El trabajo de Guiteras es el primer intento, en el campo de la etnografía mesoamericanista, de reconocer la cosmovisión de una comunidad en sus propios términos y abre el acceso a una enorme diversidad de temas, muchos de ellos propios de las investigaciones acerca de la religiosidad, que encuentran su coherencia fundamental en el marco general de la cosmovisión.

Un texto indicativo del punto que habían avanzado las investigaciones sobre la cosmovisión, todavía con la anterior denominación de cosmología, es el de Vogt (1979). Aquí encontramos los conceptos fundamentales que nos permiten reconocer la estructura compleja que se despliega en la mitología y en los diversos ciclos rituales que son los siguientes: a) el *quincunce* como síntesis de las concepciones espaciales y como ordenador del espacio; el cual en su despliegue

vertical conduce a los niveles básicos del cielo y el inframundo; b) el cerro como residencia de los ancestros y del Señor de la Tierra, o del Mundo; c) la existencia de un «lugar de los muertos», ubicado a una gran profundidad; y d) la definición de la cosmovisión como una matriz de discriminaciones binarias.

Resulta muy sugerente la asociación que Vogt hace con el *quincunce* **al describir la estructura de la vivienda, como imagen del cosmos y del cuerpo; sin embargo, le faltó extender la noción de cuerpo humano a la totalidad de la cosmovisión. Esto fue la propuesta original de López Austin (1980), a partir de las concepciones de los antiguos nahuas y con el respaldo de datos de la etnografía mesoamericana y de Galinier (1990) en sus investigaciones sobre los otomíes de la Huasteca.**

Con base en los datos de la etnohistoria y de la etnografía, Alfonso Villa Rojas (1968) propone el concepto de *quincunce* **como expresión de la espacialidad en la tradición mesoamericana, en cuyo centro se sitúa la ceiba sagrada con sus grandes ramas señalando los niveles del cielo.**

En Pinola, Esther Hermitte descubre la organización del espacio en una forma que remite al *quincunce***, pues encuentra en sus datos que para los tzeltales de esta comunidad el mundo se divide en cuatro partes; el pueblo, a su vez, se organiza en mitades, cada una de las cuales se compone de cuatro secciones. Las cuatro entradas al pueblo están señaladas por sendos cerros, siendo el principal el del oriente, el** *Muk' na***, la «casa grande», donde residen los ancestros, los** *me'tiktatik* **o «madres-padres»; en las profundidades del cerro está la Casa del Rayo, con la apariencia de un ladino rodeado de riquezas. Ya antes se ha señalado que el Rayo asume la forma de un niño pequeño al que se asocia con el santo patrón, San Miguel, que posee trece nahuales.**

En los datos de Gossen sobre la cosmovisión de Chamula aparece el *quincunce* **en varias instancias; así, el mundo es concebido como una isla cuadrada rodeada por el mar y elevada hacia el oriente; esta superficie tiene cuatro sostenedores. En uno de los tres niveles del inframundo se encuentra el lugar de los muertos. Una de las más sugerentes aportaciones de Gossen es su caracterización del espacio-tiempo a partir del centro. Es decir, Chamula expresa el punto más civilizado y avanzado moralmente de la cultura, y en la medida en que se aleja uno de ese centro se encuentra con seres cada vez más pri-**

mitivos, de tal suerte que en los confines del mundo habitan seres salvajes que se devoran entre sí. Estas concepciones espacio-temporales aluden también al inframundo, donde residen los diversos seres que existieron en las anteriores creaciones del mundo, los que emergen en el carnaval para representar el drama de inversión y destrucción del mundo, regresando a las profundidades de la tierra al reinstaurarse el nuevo ciclo.

La existencia del mundo es explicada en Chamula por la vigencia de seis principios definidos con referencia al sol, ellos sol: la noción de calor, la primacía de la derecha, la primacía del arriba, la primacía de lo masculino, la primacía de la antigüedad y la del mayor de edad. Es interesante esta caracterización unilateral que parece perder de vista la dinámica implicada en la oposición y dominio alterno de los pares correspondientes, los ligados a la tierra, al frío, a lo bajo, etcétera.

La múltiple presencia del *quincunce* es señalada por Ochiai, con referencia a la comunidad tzotzil de Larráinzar, al encontrarla en la milpa, la casa, el plan del pueblo cabecera y en el antiguo sombrero; pero donde encuentra el *quincunce* desplegado hasta el grado de convertirse en una maqueta del universo es en la plataforma construida por algunos funcionarios religiosos, el *moch*, donde aparecen armoniosamente los elementos significativos de la estructura del universo en la cosmovisión mesoamericana.

La vivienda como modelo de la estructura del cosmos ha sido reconocida por diversos autores, desde la propia Guiteras; así, aparece también en los trabajos de Vogt, con las particularidades ya señaladas de reconocer su referente cósmico y corporal. Esta analogía es asumida y señalada por Lupo para los nahuas orientales; incluso apunta la correspondencia entre el número siete, que expresa la noción de totalidad, y los puntos importantes de la estructura de la vivienda: las cuatro esquinas, la puerta, el fogón y el altar, considerado el corazón de la casa.

Galinier encuentra también en la vivienda el símbolo del universo, en el que, además de los cuatro rumbos, son importantes otros tres puntos: el fogón, el altar doméstico y el temazcal, centro genésico del mundo y vientre materno. Pero lo que adquiere una complejidad simbólica es la puerta, umbral que señala, en los cerros, el ingreso a un edén, y en la casa, el ingreso al espacio protegido, a la intimidad

en la que rigen los antiguos principios cosmológicos, a semejanza de la pareja ancestral que vive en el corazón del cerro.

Una de las más bellas y complejas imágenes del modelo del universo es el de los cerros epónimos, es decir aquellos que dan nombre al pueblo y guardan en su interior a las entidades anímicas de los miembros de la comunidad, organizados jerárquicamente de acuerdo con los principios que rigen el sistema de cargos, así como a los dioses generadores de la lluvia y del viento, al Señor del Mundo. En Pinola se le llama «la casa grande», en Zinacantán es el «cerro hermano mayor»; en San Bartolomé de los Llanos es el cerro sagrado con su gran ceiba y la enorme serpiente que lo rodea y vigila su entrada; en Tenejapa el cerro que guarda las entidades anímicas es el llamado «casa de los señores de la noche», en Chamula es el «venerable cerro»; en Cancuc existen cuatro cerros, en cada uno de los cuales residen las entidades de las cuatro fratrías de la comunidad. En cada uno de estos cerros, de forma piramidal, rige un tiempo propio; su interior se compone de trece niveles, con pasillos y habitaciones y en él se encuentran los más diversos productos de la cultura local y de la tecnología moderna. En los otros cerros viven sus respectivos dueños; cada cerro es como una persona, pues entre ellos se dan relaciones de todo tipo, de amor, de pugna, de alianza, etcétera. Los cerros, dice Galinier, son los operadores que vinculan los niveles del universo, son la envoltura del inframundo. Los cerros constituyen el referente fundamental de los pueblos; sus características y temperamento remiten al cuerpo humano.

De manera semejante a como Ochiai descubre las diferentes representaciones del universo, en términos de magnitud, expresadas en una comunidad, Neurath encuentra que los centros ceremoniales de las rancherías huicholas reproducen la estructura del universo, lo mismo en el plan de la aldea, que en la vivienda y en el diseño de las jícaras votivas.

Una de las más sugerentes representaciones del universo es la que encuentra Lupo entre los nahuas orientales. Ésta tiene como referente al fogón, en el cual el comal es el disco de la tierra, entre otros elementos. Galinier también analiza las complejas significaciones cósmicas involucradas en las características del fogón.

Tal vez una de las más sugerentes aportaciones al tópico de la cosmovisión es la de Sybille de Pury-Toumi al conducirnos en sus

reflexiones desde las implicaciones semánticas del verbo «comer» hasta una concepción espacio-temporal que se define por su carácter englobante y se expresa gráficamente tanto en las manchas del jaguar y de las serpientes, como en el hecho mismo de que estas fieras cósmicas devoran al hombre y al mundo, lo cual se expresa en el pánico que invade a las comunidades indias en los eclipses, cuando el sol o la luna son devorados y se cierne la amenaza del fin del mundo. Esta misma noción de englobamiento, que sintetiza con dinamismo la forma del cosmos (diferente de su «geometría»), se expresa en las esculturas de cabezas de caballeros águilas, tanto en el sentido de que la cabeza simboliza la totalidad, como en el de la posesión por entidades anímicas del tipo de «animal compañero» o de nahuales. ¿Acaso la representación del nacimiento como una acción de descenso y de salida no alude también a esta condición de englobamiento y contención? Estas concepciones remiten también al acto de ingresar al interior de los cerros, es decir al inframundo, lo que a su vez nos recuerda tanto el sacrificio como la castración, y con ello el acto que genera la vida, de una manera semejante a como se ingresa a los templos cuya puerta está diseñada como enormes fauces de un monstruo cósmico.

Último pensamiento

No es posible en esta etapa de las discusiones sobre la cosmovisión establecer una síntesis de algún tipo a partir de los datos y los autores considerados en este trabajo; mi intención ha sido más bien mostrar el potencial analítico y teórico de este concepto que, en mi opinión, ha adquirido ya la magnitud de un paradigma, en el sentido kuhniano. Reconozco que antes de lograr mayores planos de generalidad es necesario realizar diversas tareas, de las cuales destacaré algunas.

Por una parte, es evidente que el acceso a los datos significativos para reconocer las características generales de la cosmovisión requieren de un cuidadoso y extenso trabajo etnográfico y lingüístico previo que permita establecer los referentes sociales y culturales fundamentales, tanto en una escala comunitaria como regional, como nos lo ha mostrado la rica información manejada en las investigaciones realizadas en los Altos de Chiapas, en la Sierra Norte de Puebla y entre los otomíes de la Huasteca; con ello comenzaremos a dibujar un mapa etnográfico con los relieves que distinguen las especificidades comunitarias y regionales, así como las características generales de raíz mesoamericana.

Ello permitirá también un diálogo más riguroso y productivo con los datos de la arqueología y de la etnohistoria.

Por la otra, partir del planteamiento de la cosmovisión como un marco general para abrir a una nueva lectura, crítica por supuesto, el vasto campo de los fenómenos religiosos registrados por la etnografía, nos conducirá indudablemente a nuevos problemas, tanto de orden teórico como metodológico, así como a cuestiones que pueden ser trascendentes. Me parece que sólo a partir de una estrategia desplegada desde la perspectiva de la cosmovisión será posible despojarse de la densa carga etnocéntrica que pesa todavía sobre la etnografía de la religión, ampliamente distorsionada tanto por la impronta histórica del cristianismo como por las nuevas tendencias evangelizadoras procedentes de las más diversas iglesias contemporáneas.

La importancia de las investigaciones etnográficas para la antropología mexicana es evidente a lo largo de su proceso histórico y de su desarrollo teórico, como lo he tratado de mostrar en este trabajo; la propuesta de partir del marco general de la cosmovisión abre muy sugerentes perspectivas para continuar con las tareas de investigación que nos aporten datos nuevos con los cuales enriquecer nuestro conocimiento de los procesos históricos y culturales que configuran la nación mexicana.

Sin embargo, me parece que la cuestión más importante que se desprende de esta perspectiva es la de hacer del proceso de investigación un diálogo profundo, a partir de las preocupaciones y concepciones de los intelectuales y dirigentes de los pueblos indios. La obra fundacional representada por el diálogo de Calixta Guiteras con Manuel Arias Sojom y el de Ricardo Pozas con Juan Pérez Jolote nos ofrece una perspectiva densamente humana de los pueblos indios, como lo hacen también los textos de Jacques Galinier sobre los otomíes, los de Ulrich Köhler sobre los tzotziles de Chalchihuitán y los de Pedro Pitarch sobre los tzeltales de Cancuc, entre otros trabajos aquí citados. En todos ellos se advierte la construcción de la etnografía como una polifonía que hace palpable tanto la voz y los pensamientos de quienes constituyen parte de nuestra condición nacional, es decir del carácter extremadamente rico y complejo de nuestra diversidad cultural, étnica y lingüística.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1963 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonia*l, **México, Instituto Nacional Indigenista, 443 p.**

1971 *El proceso de aculturación*, **México, Universidad Iberoamericana, Editorial Comunidad, 206 p.**

1991 *Formas de gobierno indígena*, **México, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz y Fondo de Cultura Económica, 164 p.**

1991b *Regiones de refugio,* **México, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz y Fondo de Cultura Económica, 371 p.**

ALBORES ZÁRATE, BEATRIZ ANDREA

1997 **«Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México», en Albores y Broda (coords.),** *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, **México, El Colegio Mexiquense y UNAM, pp. 379-446.**

ALBORES ZÁRATE, BEATRIZ Y JOHANNA BRODA (COORDS.)

1997 *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, **México, El Colegio Mexiquense y UNAM, 563 p.**

ALVARADO SOLÍS, NEYRA PATRICIA

1996 *Oralidad y ritual. «El dar parte» en el xuravét de San Pedro Jícoras, Durango*, **Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 206 p.**

ARAMONI BURGUETE, MARÍA ELENA

1990 *Talokan tata, Talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, **México, CONACULTA, Colección Regiones, 283 p.**

BASAURI, CARLOS

1928 *La situación actual de la población indígena de México*, **México, Talleres Gráficos de la Nación, 91 p.**

1940 *La población indígena de México*, **México, SEP, 3 vols.**

BAUDOT, GEORGES

1997 **«Los franciscanos etnógrafos»,** *Estudios de Cultura Náhuatl*, **México, UNAM, vol. 27, pp. 275-307.**

BECQUELIN-MONOD, AURORA Y ALAIN BRETON

1979 **«El carnaval de Bachajón. Cultura y naturaleza: dinámica de un ritual tzeltal»,** *Estudios de Cultura Maya*, **México, UNAM, vol. 12, pp. 191-239.**

BERNAL, IGNACIO

1979 *Historia de la Arqueología en México*, **México, Editorial Porrúa, 208 p.**

BONFIL, GUILLERMO

1968 **«Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México»,** *Anales de Antropología*, **México, UNAM, vol. 5, pp. 99-128.**

1970 *De eso que llaman antropología mexicana,* **México, Editorial Nuestro Tiempo, 153p.**

1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, **México, Editorial Nueva Imagen, 439 p.**

1987 *México profundo. Una civilización negada*, **México, SEP y CIESAS, Colección Foro 2000, 250 p.**

BRADING, DAVID

1995 *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, **México, Ediciones Era, Colección Problemas de México, 142 p.**

BRICKER, VICTORIA REIFLER

1966 **«El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio, y el sistema zinacanteco de cargos», en E. Z. Vogt (ed.),** *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, **México, INI, pp. 355-370.**

1973 **«The Structure of Classification and Ranking in Three Highland Mayan Communities»,** *Estudios de Cultura Maya*, **México, UNAM, vol. 9, pp. 161-193.**

1986 *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, **México, Fondo de Cultura Económica, 214 p.**

1989 *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, **México, Fondo de Cultura Económica, 528 p.**

BRODA, JOHANNA

1971 **«Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia»,** *Revista Española de Antropología Americana*, **Madrid, vol. 6, pp. 245-327.**

1978 **«Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología», en Pedro Carrasco y Johana Broda (eds.),** *Economía*

política e ideología en el México prehispánico, **México, Editorial Nueva Imagen, pp. 221-255.**

1983 **«Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica», en Aveni y Brotherston (eds.),** *Calendars in Mesoamerica and Peru. Native American computations of time*, **Manchester, BAR International Series 174.**

1991 **«Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros», en Broda, Iwaniszewski y Maupomé (eds.),** *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica,* **México, UNAM, pp. 461-500.**

1995 **«La historia y la etnografía», en** *Reflexiones sobre el oficio del historiador*, **México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 11-36.**

BRUNHOUSE, R. L.

1971 *Sylvanus G. Morley and the World of the Ancient Mayas*, **Norman, University of Oklahoma Press, 353 p.**

CALAME-GRIAULE, GENEVIÈVE

1959 **Prólogo en Griaule Marcel,** *Dios de agua,* **Barcelona, Editorial Alta Fulla, pp. 5-8.**

CÁMARA BARBACHANO, FERNANDO

1952 **«Religious and political organization», en Sol Tax (ed.),** *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, **New York, The Macmillan Company, pp. 142-164.**

1961 *Jovas*, **Guión del Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 42 p.**

1962a *Mayos*, **Guión del Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 126 p.**

1962b *Guión sobre los Ópatas*, **Guión del Consejo de Plaenación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 52 p.**

CANCIAN, FRANK

1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya*, **México, Instituto Nacional Indigenista, 317 p.**

CANGER, UNA

1986 **«Los dialectos del náhuatl de Guerrero», en** *Primer Coloquio de Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*, **México, INAH y Gobierno del Estado de Guerrero, pp. 279-292.**

CARRASCO ZÚÑIGA, ABAD
1995 «Los Tlapanecos», *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Pacífico Sur*, México, Instituto Nacional Indigenista y SEDESOL, pp. 251-289.

CARBALLO, EMMANUEL
1996 «Ricardo Pozas y su obra: ayer y hoy», en Manuel Esponda Jimeno y Verónica Alarcón (coords.), *Homenaje al maestro Ricardo Pozas Arciniega (1912-1994)*, México, CIHMECH, UNAM, pp. 97-100.

CASTRO GUEVARA, CARLO ANTONIO
1996 «Ricardo Pozas Arciniega y el universo tzotzil», en Manuel Esponda Jimeno y Verónica Alarcón (coords.), *Homenaje al maestro Ricardo Pozas Arciniega (1912-1994)*, México, CIHMECH, UNAM, pp. 101-118.

CELESTINO SOLÍS, EUSTAQUIO
1997 *Gotas de maíz. Sistema de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*, tesis de doctorado en antropología, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 255 p.

CARROLL, J. B.
1956 *Language, Thought and Reality*, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, Cambridge, Massachussets, MIT, 270 p.

CLIFFORD, JAMES
1983 «Power and Dialogue in Ethnography. Marcel Griaule's Initiation», en George W. Stocking, Jr. (ed.), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork, History of Antropology*, Madison, The University of Wisconsin Press, vol. 1, pp. 121-156.
1995 *Dilemas de la cultura*, Barcelona, Editorial Gedisa, 429p.

COMAS, JUAN
1959 «Crítica científica y espíritu universitario», *Tlatoani*, Revista de la Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, no. 11, pp.19-28.
1962 *Las primeras instrucciones para la investigación antropológica en México: 1862*, México, UNAM, Cuadernos del Instituto de Historia, Serie Antropológica no. 16, 43 p.
1964 *La antropología social y aplicada en México*, México, Instituto Indigenista Interamericano, Serie Antropología Social no.1, 352 p.

DAHLGREN, BARBRO

1962 *Los coras de la Sierra de Nayarit, México*, **Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 75 p.**

DÍAZ DE SALAS, MARCELO

1963 **«Notas sobre la visión del mundo entre los tzotziles de Venustiano Carranza, Chiapas»,** *La Palabra y el Hombre*, **Revista de la Universidad Veracruzana, Xalapa, no. 26, pp. 253-267.**

FABILA MONTES DE OCA, ALFONSO

1938 *Valle del Mezquital*, **México, Editorial Cultura, 272 p.**

1940 *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*, **México, Departamento de Asuntos Indígenas, 313 p.**

FORDE, DARYLL (ED.)

1959 *Mundos africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*, **México, Fondo de Cultura Económica, 349 p.**

FOSTER, GEORGE M.

1944 **«Nagualism in Mexico and Guatemala»,** *Acta Americana*, **vol. II, no. 1 y 2, pp. 85-103.**

1965 **«Peasant Society and the Image of Limited Good»,** *American Anthropologist*, **vol. 67, pp. 293-315.**

1966 **«World View in Tzintzuntzan: Reexamination of a Concept»,** *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, **México, INAH, pp. 385-393.**

GALI, MONSERRAT

1988 **«Tlatoani», en Carlos García Mora (coord.),** *La antropología en México. Panorama histórico*, **México, INAH, vol. 8, pp. 604-610.**

GALINIER, JACQUES

1987 *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, **México, Instituto Nacional Indigenista, 528 p.**

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, **México, UNAM, CEMCA e INI, 746 p.**

1998 **«Los dueños del silencio. La contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones»,** *Estudios de Cultura Otopame*, **México, UNAM, no. 1, pp. 89-98.**

GAMIO, MANUEL
1922 *La población del Valle de Teotihuacán*, México, Dirección de Antropología, Secretaría de Agricultura y Fomento, Talleres Gráficos de la SEP, 2 tomos.
1982 *Forjando patria*, México, Editorial Porrúa, Colección «Sepan cuantos», no. 368, 210 p.

GARCÍA BLANCO, ELEATRIZ
1988 «Francisco Rojas González », en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México. Panorama histórico*, México, INAH, vol. 11, pp. 319-340.

GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO
1969 «El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz», *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, vol. 8, pp. 279-311.

GEERTZ, CLIFFORD
1987 *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 387 p.

GONZÁLEZ MONTES, SOLEDAD
1997 «Pensamiento y ritual de los Ahuizotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca», en Albores y Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense y UNAM, pp. 313-358.

GONZÁLEZ NAVARRO, MOISÉS
1973 «Instituciones indígenas en el México independiente», en Alfonso Caso *et al.*, *La política indigenista en México. Métodos y resultados*, tomo I, México, INI, SEP, Serie Antropología Social no. 20, pp. 207-313.

GOSSEN, GARY H.
1975 «Animal Souls and Human Destiny in Chamula», *Man* (N.S.), vol. 10, pp. 448-461.
1979 *Los chamulas en el mundo del sol*, México, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social no. 58, 306 p.
1992 «La diáspora de San Juan Chamula: los indios en el proyecto nacional mexicano», en Gutiérrez Estévez y otros (editores), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, México, Siglo Veintiuno Editores, vol. 2, pp.429-455.

GRIAULE, MARCEL

1966 *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêl*i, Paris, Librairie Arthème Fayard, 256 p.

1987 *Dios de Agua*, Barcelona, Editorial Alta Fulla, Colección Altaïr, no. 3, 213 p.

GUITERAS HOLMES, CALIXTA

1947 «Clanes y sistema de parentesco de Cancuc, México», *Acta Americana*, no. 5, pp. 1-17.

1948 «Organización social de tzeltales y tzotziles, México», *América Indígena,* México, Instituto Indigenista Interamericano, vol. 8, no. 1.

1951 «El calpulli de San Pablo Chalchihuitán», en J. Comas (ed.), *Homenaje al Dr. Alfonso Caso,* México, UNAM, pp. 199-206.

1952 «Social Organization», en Sol Tax (editor), *Heritage of Conquest*, New York, The Macmillan Company, pp. 97-118.

1961 *Perils of the Soul. The World View of a tzotzil Indian,* New York, The Free Press of Glencoe Inc., 371p.

1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzi*l, México, Fondo de Cultura Económica, 310 p.

1966 «Cambio de un sistema Omaha a un sistema bilateral entre los tzotziles de Chiapas», *Revista de Etnología y Folklore,* La Habana, Cuba, Academia de Ciencias, no. 1, pp. 41-63.

HALE, CHARLES A.

1972 *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, México, Siglo Veintiuno Editores, 347 p.

HEATH, SHIRLEY B.

1972 *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la nación,* México, INI, 317p.

HERMITTE, ESTHER

1970a «El concepto de nahual entre los mayas de Pinola», en Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers, *Ensayos de Antropología en la Zona Central de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 371-390.

1970b *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones especiales no. 57, 177 p.

HOLLAND, WILLIAM

1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas,* México, INI, 321 p.

HOPE, WALTER A. Y ROBERTO WEITLANER
1969a «The Ichcatec», *Handbook of Middlr American Indians*, Austin, University of Texas Pess, vol. 7, pp. 499-505.
1969b «The Chocho», *Handbook of Middle American Indians,* University of Texas Press, vol. 7, pp. 506-515.

HUNT, EVA
1977 *The Transformation of the Hummingbird. Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*, Ithaca and London, Cornell University Press, 312 p.

JIMÉNEZ MORENO, WIGBERTO
1938 «Fray Bernardino de Sahagún y su obra», *Sahagún, Fray Bernardino de, Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial de Pedro Robredo, 5 vols., pp. XIII-IXXXIV.

KEARNEY, MICHAEL
1971 *Los vientos de Ixtepeji. Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco*, México, Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones especiales no. 59, 208 p.
1975 «Word View Theory and Study», *Annual Review of Anthropology,* California, vol.4, pp.247-270.

KELLY, ISABEL
1966 «World View of a Highland-Totonac pueblo», *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, pp. 395-410.

KIRCHHOFF, PAUL
1960 «Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales», México, Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Suplemento de la Revista *Tlatoani,* no. 3.
1966 «Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana», en A. Pompa y Pompa (ed.), *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner,* México, INAH, pp. 205-208.

KLUCKHOHN, CLYDE
1949 «The Philosophy of the Navaho Indians», en F. Northrop (ed.), *Ideological Differences and World Order*, New Haven, Yale University Press, pp. 356-384.

KÖHLER, ULRICH
1995 *Chonbilal Ch'ulelal-Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmo-*

logía y religión mesoamericanas en una oración maya-tzotzil, **México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 185 p.**

KUHN, THOMAS S.

1982 *La estructura de las revoluciones científicas*, **México, Fondo de Cultura Económica.**

LASTRA, YOLANDA

1986 *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*, **México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 766 p.**

LAUGHLIN, ROBERT M.

1969 **«The tzotzil»,** *Handbook of Middle American Indians,* **Austin, University of Texas Press, vol. 7, pp. 152-194.**

1975 *The Great Dictionary of San Lorenzo Zinacantán*, **Washington, Smithsonian Institution Press, Smithsonian Contibutions to Anthropology, no. 19, 598 p.**

1976 *Of Wonders Wild and New. Dreams from Zinacantán*, **Washington, Smihtsonian Institution Press, 178 p.**

1977 *Of Cabbages and Kings. Tales from Zinacantá***n, Washington, Smithsonian Institution Press, Smithsonian Contributions to Antrhropology, no. 23, 427 p.**

1980 *Of Shoes and Ships and Sealing Wax. Sundries from Zinacantán*, **Washington, Smithsonian Institution Press, Smithsonian Contributions to Anthropology, no. 25, 286 p.**

LENKERSDORF, CARLOS

1993 *Ja yajk'achil sju dyosi b'a tojol abal (El nuevo Testamento en tojolabal),* **Comitán, Chiapas, La Castalia, vol. 2.**

1996 *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*, **México, Siglo Veintiuno Editores, 197 p.**

LEÓN Y GAMA, ANTONIO DE

1972 **Publicado originalmante en 1792 y reproducido en Eduardo Matos Moctezuma (coord.), 1990,** *Trabajos arqueológicos en el centro de la Ciudad de México,***México, INAH, pp. 43-95.**

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1965 *El totemismo en la actualidad*, **México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios no. 73, 157p.**

1968 *Antropología estructural*, **Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 371p.**

1971 **«Introducción a la obra de Marcel Mauss», Marcel Mauss,** *Sociología y Antropología*, **Madrid, Editorial Tecnos, pp.13-42.**

LESLIE, CHARLES

1980 *Now We Are Civilized. A Study of the World View of the Zapotec Indians of Mitla, Oaxaca*, **Westport, Connecticut, Greenwood Press,108 p.**

LEWIS, OSCAR

1963 *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*, **Urbana, University of Illinois Press, 512 p.**

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1973 *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, **México, UNAM, 209 p.**

1974 **«Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico»,** *Historia mexicana*, **México, El Colegio de México, vol. 23, no. 4, pp. 515-550.**

1976 **«Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún», en Jorge Martínez Ríos (comp.),** *La investigación de campo en México*, **México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, pp. 9-95.**

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, **México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2 vols., Serie Antropológica no. 39.**

1990 *Los mitos del tlacuache*, **México, Alianza Editorial Mexicana, 542 p.**

1993 *Textos de medicina náhuatl*, **México, UNAM, 230 p.**

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, **México, Fondo de Cultura Económica, 261 p.**

1996 **«La cosmovisión mesoamericana», en Sonia Lombardo y E. Nalda,** *Temas mesoamericanos*, **México, INAH, pp. 471-507.**

LOMBARDO, SONIA Y ENRIQUE NALDA (COORDS.)

1996 *Temas mesoamericanos, México,* **INAH y CONACULTA, 509p.**

LÓPEZ Y FUENTES, GREGORIO

1974 *El indio*, **México, Porrúa, 125 p.**

LUPO, ALESSANDRO

1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, **México, CONACULTA e INI, Colección Presencias, 320 p.**

MALINOWSKI, BRONISLAW
1967 *A diary in the Strict Sense of the Term*, New York, Harcourt, Brace & World, 315 p.
1973 *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Ediciones Península, 505 p.

MANNERS, ROBERT A.
1956 «Functionalism, Realpolitik and Anthropology in Underdeveloped Areas», *América Indígena*, vol. 16, no.1, pp. 7-33.

MANZANILLA, LINDA Y LEONARDO LÓPEZ LUJÁN (COORDS.)
1994 *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, INAH y UNAM, 3 vols.

MARCHETTI, GIOVANNI
1986 *Cultura indígena e integración nacional*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 144 p.

MARÍAS, JULIÁN
1990 «Introducción a la filosofía de la vida», en Wilhelm Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, México, Alianza Editorial Mexicana y CONACULTA, Colección Los Noventa, no. 38, 150 p.

MAURER, EUGENIO
1983 *Los tseltales*, México, Centro de Estudios Educativos, 503 p.

MEDINA, ANDRÉS
1988 «A propósito del 68 mexicano: antropología, marxismo y la cuestión étnica», *Anales de Antropología*, México, UNAM, vol. 25, pp.183-223.
1991 *Tenejapa: familia y tradición en un pueblo tzeltal*, Chiapas, Instituo Chiapaneco de Cultura, serie Nuestros Pueblos no. 6.
1993 «La etnografía como una reflexión en torno a la nación: tres experiencias», *Alteridades*, México, UAM, no. 6, pp. 67-72.
1996 *Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 287 p.
1998 «Los pueblos indios en la trama de la nación: notas etnográficas», *Revista Mexicana de Sociología*, México, UNAM, vol. 60, no. 1, pp. 131-168.

MENDELSON, E. MICHAEL
1965 *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán, Guatemala*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Ministerio de Educación, 209 p.

1974 «Concepción del mundo», *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Ediciones Aguilar, vol. 2, pp. 690-692.

MÉNDEZ LAVIELLE, GUADALUPE

1987 «La quiebra política (1965-1976)», en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México. Panorama histórico*, México, INAH, vol 2, pp. 339-437.

MENDIETA Y NÚÑEZ, LUCIO (COORD.)

1928 *Distribución geográfica de las familias lingüísticas (clasificación del doctor León). Supervivencia de las lenguas indígenas de México*, México, Departamento de Estadística Nacional.

1934 «Cartas lingüísticas», *México en cifras*, México, Dirección General de Estadística.

1957 *Etnografía de México. Síntesis monográficas*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 681 p.

MENDIZÁBAL, MIGUEL OTHÓN DE

1946 *Obras completas*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 6 vols.

MEYER, JEAN

1973 *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, México, SEP, Colección SepSetentas no. 80, 235 p.

MOLINA ENRÍQUEZ, ANDRÉS

1978 *Los grandes problemas nacionales. 1909*, México , Ediciones Era, 523p.

MORALES BERMÚDEZ, JESÚS

1996 «Ricardo Pozas y la construcción literaria en Chiapas», en Víctor Esponda y Verónica Alarcón (coords.), *Homenaje al maestro Ricardo Pozas Arciniega (1912-1994)*, México, CIHMECH / UNAM, pp. 119-127.

MÜNCH GALINDO, GUIDO

1983 «Cosmovisión y medicina tradicional entre los popolucas y nahuas del sur de Veracruz», L. Ochoa y Thomas Lee Jr.(eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje a Frans Blom*, México,UNAM, pp. 367-381.

NEEDHAM, RODNEY

1963 «Introduction», Émile Durkheim & Marcel Mauss, *Primitive Classification*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. VII-XVIII.

NEURATH, JOHANNES

1998 *Las Fiestas de la Casa Grande: ritual agrícola, iniciación y cosmovisión de una comunidad wixarika (T+apurie/Santa Catarina Cuexcomatitán)*, **México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, tesis de doctorado en antropología, 437 p.**

OCHIAI, KAZUYASU

1985 *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles, San Cristóbal de Las Casas*, **Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, Serie Monografías no. 3, 224 p.**

1989 *Meanings Performed, Symbols Read: Anthropological Studies on Latin America*, **Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Stu-dies, 270 p.**

1991 **«Bajo la mirada del sol portátil: representación social y material de la cosmología tzotzil», en Broda, Iwaniszewski y Maupomé (eds.),** *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, **México, UNAM, pp. 203-218.**

OLIVÉ, JULIO CÉSAR

1958 **«Estructura y dinámica de Mesoamérica»,** *Acta Anthropologica*, **México, Sociedad de Alumnos de la ENAH, época 2, vol. I, no. 3, 154 p.**

OROZCO Y BERRA, MANUEL

1864 *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, **México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante.**

PARÉ, LUISA (COORD.)

1979 *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*, **México, Editorial Macehual,172 p.**

PARSONS ELSIE, CLEW

1936 *Mitla: Town of the Souls,* **Chicago, University of Chicago Press.**

PAULO MAYA, ALFREDO

1997 **«Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos», en Albores y Broda (coords.),** *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, **Zinacantepec, Edo. de México, El Colegio Mexiquense y UNAM, pp. 255-287.**

PERELLÓ, SERGIO

1979 **«El campesinado y la comunidad rural», en Luisa Paré (coord.),**

Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano, **México, Editorial Macehual, pp. 31-49.**

PIMENTEL, FRANCISCO

1864 *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*, **México, Imprenta Andrade y Escalante, 241 p.**

PIÑA CHAN, ROMÁN

1960 *Mesoamérica, ensayo histórico cultural*, **México, INAH, Memorias no 6.**

PITARCH RAMÓN, PEDRO

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almastzeltale*s, **México, Fondo de Cultura Económica, 274 p.**

PITT-RIVERS, JULIAN

1983 **«Presentación», en E. Maurer,** *Los tzeltales,México,* **Centro de Estudios Educativos.**

POZAS ARCINIEGA, RICARDO

1948 **«Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil», en** *Acta Anthropologica*, **México, Sociedad de Alumnos de la ENAH, vol. III, no. 3.**

1959 *Chamula. Un pueblo de indios en los Altos de Chiapas.* **México, INI.**

1961 *La Baja California y el Desierto de Sonora. Los Seris,* **México, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 77 p.**

1962a *Los Mames*, **México, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 24 p.**

1962b *Los Tarascos*, **México, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH,SEP.**

PURY-TOUMI, SYBILLE DE

1997 *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, **México, CEMCA y CONACULTA, 219 p.**

RADIN, PAUL

1956 *The Trickster. A Study in American Indian Mythology*, **New York, Bell Publishing Company, Inc. 211 p.**

1957 *Primitive Man as Philosopher*, **New York, Dover Publications Inc., 456 p.**

REDFIELD, ROBERT

1930 *Tepoztlan: a Mexican Village*, **Chicago, The University of Chicago Press.**

1941 *The Folk Culture of Yucatan*, **Chicago, The University of Chicago Press, 416 p.**

1950 *A Village that Chose Progress. Chan Kom Revisited*, **Chicago, The University of Chicago Press.**

1952 *The Primitive World View, Proceedings of the American Philosophical Society*, **vol. XCIV, pp. 30-36.**

1960 *The Little Community and Peasant Society and Culture*, **Chicago, The University of Chicago Press, 182-192 p.**

1964 **«Thinker and Intellectual in Primitive Society», en S. Diamond (ed.),** *Primitive Views of the World*, **New York, Columbia University Press, pp. 33-48.**

REDFIELD, ROBERT Y ALFONSO VILLA ROJAS

1933 *Chan Kom. A Maya Village*, **Washington, Carnegie Institution, Pub. 448.**

1939 *Notes on the Ethnography of the Tzeltal Communities of Chiapa***s, Washington, Carnegie Institution. Pub. 509, Contributions to American Anhtropology and History, no. 28,**

REDFIELD, MARGARET PARK (ED.)

1962 **«The Primitive World View»,** *Human Nature and the Study of Society*, **The Papers of Robert Redfield, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 270-280.**

REINA, LETICIA

1980 *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*, **México, Siglo Veintiuno Editores, 437 p.**

REYES GÓMEZ, LAUREANO

1995 **«Los Mixes»,** *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región Transístmic***a, México, INI y SEDESOL, pp. 169-209.**

RIBEIRO, DARCY

1977 *Las Américas y la civilización*, **México, Editorial Extemporáneos.**

RÍOS MORALES, MANUEL

1995 **«Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca»,** *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región Valles Centrales y Norte de Oaxac***a, México, INI y SEDESOL, pp. 177-229.**

RIVERMAR PÉREZ, LETICIA
1987 «En el marasmo de una rebelión cataclísmica (1911-1920)», en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México. Panorama histórico,* México, INAH, vol 2, pp. 89-131.

ROBLEDO, GABRIELA (COORD.)
1995 *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México,* México, INI y SEDESOL, 8 vols.

RODRÍGUEZ LAZCANO, CATALINA
1987 «La interpretación nacional (1821-1854)», en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México. Panorama histórico,* México, INAH, vol. 1, pp. 261-387.

ROJAS GONZÁLEZ, FRANCISCO
1961 *El diosero,* México, Fondo de Cultura Económica.

SÁENZ, MOISÉS
1936 *Carapan. Bosquejo de una experiencia,* Lima, Perú, Librería e Imprenta Gil, 352 p.

SÁNCHEZ VALDÉS, MARÍA TERESA Y RAÚL REISSNER
1987 «El despunte de la investigación científica (1862-1867)», en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México. Panorama histórico,* México, INAH, vol. 1, pp. 429-488.

SANTANA, ADALBERTO
1996 «Visión de las concepciones relativas a los límites y demarcaciones de la América Central», en A. Medina (coord.), II *Coloquio Paul Kirchhoff. La Etnografía de Mesoamérica Meridional y el Área Circuncaribe,* México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 40-55.

SCHUMANN GÁLVEZ, OTTO
1997 «Los "graniceros" de Tilapa, Estado de México», en Albores y Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica,* México, El Colegio Mexiquense y UNAM, pp. 303-311.

SÉJOURNÉ, LAURETTE
1985 *Supervivencias de un mundo mágico. Imágenes de cuatro pueblos mexicanos,* México, Fondo de Cultura Económica, Colección Lecturas Mexicanas, no. 86,116 p.

SEPÚLVEDA, MARÍA TERESA
1989 «Subáreas culturales de los nahuas de Guerrero», en Dora Sierra (coord.), *Primer Encuentro Nahua: los nahuas de hoy*, México, INAH, Colección Cuadernos de Trabajo, no.7, pp. 171-195.

SIGNORINI, ITALO Y ALESSANDRO LUPO
1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 303 p.

SOUSTELLE, JACQUES
1937 *La famille otomi-pame du mexique central,* Paris, Institute d'Ethnologie, Université de Paris, 571p.
1982 «El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos», *El universo de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 93-182.

STARR, FREDERICK
1899 *Indians of Southern of Mexico: an ethnographic album,* Chicago.

SUÁREZ, JORGE
1995 *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, México, INI y CIESAS, 325 p.

SUÁREZ CORTÉS, BLANCA ESTELA
1987 «Las interpretaciones positivas del pasado y el presente (1880-1910)», en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México. Panorama histórico*, México, INAH, vol. 2, pp. 13-88.

SULLIVAN, PAUL
1991 *Conversaciones incoclusas. Mayas y extranjeros ente dos guerras*, México, Gedisa, 287 p.

TAX, SOL
1937 «The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala», *American Antropologist,* vol. 39, pp. 423-444.
1952 *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, New York, The Macmillan Company, 312 p.

TÉLLEZ ORTEGA, JAVIER
1987 «La época de oro(1940-1964)», en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México. Panorama histórico*, México, INAH, vol 2, pp. 289-338.

TORO, ALFONSO
1924 «Importancia etnográfica y lingüística de la obras del padre fray Bernardino de Sahagún», *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México, 4ª época, tomo II, pp. 1-18.

VARESE, STEFANO
1983 *Proyectos étnicos y proyectos nacionales*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Sep 80, no. 53, 101 p.

VÁZQUEZ LEÓN, LUIS
1988 «Alfonso Fabila Montes de Oca», en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México. Panorama histórico*, México, INAH, vol. 10, pp. 56-69.

VILLA ROJAS, ALFONSO
1945 *The Maya of East Central Quintana Roo*, Washington, Carnegie Institution of Washington, publication no. 559.
1947 «Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico», *American Anthropologist*, vol. 49, pp. 578-587.
1961 *Los mayas de las tierras bajas*, Guión del Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, México, INAH, SEP, 128 p.
1962 *Grupos mayances de las tierras altas*, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, México, INAH, SEP.
1963 «El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México», *Estudios de Cultura Maya*, México, UNAM, vol. 3, pp. 243-260.
1968 «Los conceptos de espacio y tiempo entr los grupos mayances contemporáneos. Apéndice I», en Miguel Leon-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, pp. 119-167.
1969a «The tzeltal», *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, vol. 7, pp.195-225.
1969b «Maya Lowlans: the Chontal, Chol and Kekchí», *Handbook of American Middle Indians*, Austin, University of Texas Press, vol.7, pp. 230-243.
1969c «The maya of Yucatan», *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, vol. 7, pp. 224-275.
1995 «Parentesco y nahualismo en una comunidad tzeltal del sureste de México», en Víctor Esponda Jimeno *et al*. (comps.), *Atropología Mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villarojas*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 73-90.

VILLELA, SAMUEL

1995 «Los nahuas de Guerrero», *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región Pacífico Sur*, México, INI y SEDESOL, pp. 187-247.

VIÑAS, DAVID

1982 *Indios, ejército y frontera*, México, Siglo Veintiuno Editores, 326 p.

VILLORO, LUIS

1987 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, CIESAS y SEP, Segunda Serie de Lecturas Mexicanas, no. 103, 248 p.

VOGT, EVON Z.

1966 «Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea», en E. Z. Vogt (ed.), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 88-96.

1969 *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge, Massachusets, The Belknap Press of Harvard University Press, 733 p.

1970 «Human Souls and Animal Spirits in Zinacantan», en J. Pouillon y P. Maranda, *Échanges et communications mélanges offerts a Claude Lévi-Strauss*, La Haya, Mouton, pp. 1149-1167.

1979 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, Fondo de Cultura Económica, 328 p.

WEITLANER, ROBERTO J.

1961 L*a Chinantla*, México, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, 53 p.

1962a *Guión sobre el Estado de Guerrero*, México, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 44 p.

1962b *Los zapotecos de Oaxaca*, México, Co5nsejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 175 p.

1962c *La Mixteca*, México, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, 45 p.

1962d *Los triques*, México, Consejo de Planeación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 27 p.

1962e *Los huaves*. Estado de Oaxaca, México, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 40 p.

1962f *Guión sobre los cuicatecos*, México, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 25 p.

1969 «The Mazatec», *Handbook of Middle American Indians,* Austin, University of texas Press, vol. 7, pp. 516-522.

WILLIAMS GARCÍA, ROBERTO

1961a *Otomíes de la Sierra de Puebla*, México, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 56 p.

1961b *Los popolucas del sur de Veracruz*, México, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 61 p.

1961c *Introducción a las Culturas del Golfo*, México, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 66 p.

1961d *Los huaxtecos*, México, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 47 p.

1962 *Los totonacos*, México, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 51 p.

WOLF, ERIC R.

1964 *Anthropology*, New Jersey, Prentice-Hall Inc., The Princeton Studies, Humanistic Scholarship in America, 113 p.

ZAPATA, ADALBERTO

1984 *Ricardo Pozas, un maestro rural*, México, Dirección General de Educación y Actualización del Magisterio.

En las cuatro esquinas, en el centro

Editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, se terminó de imprimir en octubre de 2000, en los talleres de Trazo Binario, Calle Cuatro-10, Col. Espartaco, México, D.F. Su composición se hizo en el IIA por Ivet Reyes Maturano y Adriana Incháustegui en tipo New Baskerville 11/13 y 14/13 puntos. La corrección estuvo a cargo de Adriana Incháustegui. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g y estuvo al cuidado de Juan Antonio Perujo Cano.